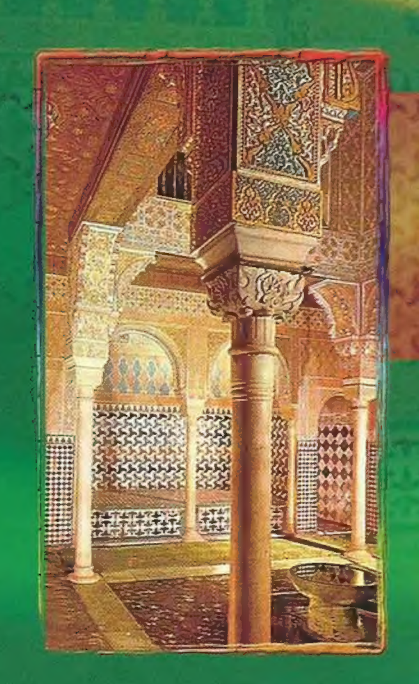
شرح مؤيد الدين الجندي

المتوفى سنة ٦٩١ هـ

على

فصوص الحكم



للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي

قدس سره

ضبطه وصححه وعلق عليه

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي



شرح

مؤيد الدين الجندي

المتوفى سنة ٦٩١ هـ

على

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي

قدس سره

ضبطه وصححه وعلق عليه

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي



Title: Šarḥ Muʾayyid-Eldīn al-Jandi ʿalā Fuṣūṣ al-Ḥikam
(Al-Jandi's explanation of Ibn 'Arabi's "Fusus al-Hikam")

Author: Muʾayyid-Eldīn al-Jandi

Editor: Dr. ʿĀsim Ibrāhīm Al-kayālī

Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

Pages: 592

Year: 2007

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: شرح مؤيد الدين الجندي على فصوص الحكم

المؤلف: مؤيد الدين الجندي

المحقق: د. عاصم إبراهيم الكيالي

الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت

عدد الصفحات: 592

سنة الطباعة: 2007 م

بلد الطباعة: لبنان

الطبعة: الأولى

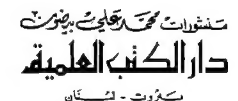

ISBN 2-7451-4613-0 (10 dig)
ISBN 978-2-7451-4613-7 (13 dig)

منشورات محمد علي بيضون


دار الكتب العلمية بيروت لبنان

الطبعة الأولى
٢٠٠٧ م ـ ١٤٢٨ هـ

منشورات محمد علي بيضون


دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
هاتف: ١٢ / ١١ / ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com



تقــديم

الحمد لله الوجود الحق المبين، المنزه عن الإتصاف بوصف الإطلاق والتقييد، والمنزه عن الزمان والمكان والجهات والحد والكيف والكمّ إذ كان ولا شيء معه، وهو خالق الزمان والمكان والحدود والكيفيات والمقادير، وغير ذلك من سمات الحدوث ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. لا يجب عليه تعالى شيء فهو يفعل ويترك اختياراً، وأفعاله منزهة عن العبث والعلل والأغراض والأعواض، فهو تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] وهو تعالى ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]. أظهر وجوه الكثرة الأسمائية بواحديته، وطوى ثبوت الأعيان العلمية بأحديته، الأول بلا بداية، والآخر بلا نهاية، الباطن عن العقول حيث لا تدركه الأبصار والأفئدة، والظاهر للأرواح والبصائر حيث الوجوه الناضرة إلى ربها ناظرة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، من الكنزية المخفية الذاتية العمائية الأزلية، إلى أبد الآخرية الصفاتية الفرقانية، في عوالم الملك والملكوت الأنفسية والآفاقية، والقدوة الحسنة للأنموذج الإنساني، في أرض ناسوت جسمه ونفسه، وملكوت لاهوت قلبه وعقله، وجبروت سر روحه وحقيقته بما بعث له به من الدين الكامل؛ الإسلام والإيمان والإحسان، إظهاراً للحقائق والتعينات العلمية، على مقتضى الاستعدادات والقوابل الإمكانية القدرية الحكمية.

وبعد فبما أن مدار معرفة الله تعالى وأساسها عند السادة الصوفية؛ هو ما أرسلت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، من حقائق وأسرار وشرائع ربانية، حرصنا على إصدار كتاب «**فصوص الحكم**» للشيخ الأكبر أبي بكر محمد بن علي الملقب بمحيي

الدين بن عربي الحاتمي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية، ١٢٤٠ ميلادية، رحمه الله تعالى وقدس سره ونفعنا بعلومه.

هذا ولصعوبة هذا الكتاب وانغلاق فهم معناه على الصوفية المريدين سالكي طريق معرفة الله تعالى عمد المشايخ الكمّل إلى وضع الشروح عليه، ومن هذه الشروح: شرح الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتوفى سنة ٦٧٣ هـ، وأسماه «**الفكوك في مستندات حكم الفصوص**»، وشرح الشيخ داود بن محمود القيصري المتوفى سنة ٧٥١ هـ، وأسماه «**مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم**»، وشرح صائن الدين علي ابن محمد التركة المتوفى سنة ٨٣٥ هـ، وشرح الشيخ مصطفى بالي زاده أفندي المتوفى سنة ١٠٦٩ هجرية الذي قامت الدار بنشره سنة ٢٠٠٢ م، وشرح الشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى سنة ١١٤٣ هـ، وأسماه «**جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص**» وهو قيد التحقيق، وشرح الشيخ عبد الرحمٰن الجامي المتوفى سنة ٩٨٨ هجرية الذي قمنا بتحقيقه ونشره، وشرح الشيخ مؤيد الدين الجندي المتوفى سنة ٦٩١ هـ، وهو هذا الشرح الذي نضمه إلى مجموعة كتب التصوف الإسلامي، التي نقوم بتحقيقها وتنقيحها وتصحيحها ونشرها بأبهى حلّة، خدمة للركن الثالث من أركان الدين الإسلامي الكامل، الذي هو مقام الإحسان؛ مقام التربية والسلوك إلى ملك الملوك وعلام الغيوب؛ مقام: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

ومما لا شك فيه فإن كتب التصوف الإسلامي، تساعد المريد على الاطلاع على الأحوال والمقامات، التي يمرّ بها السالك إلى الله تعالى، كما يطلع على الحكم والقواعد الصوفية، التي يستلهم منها كيفية التحقق بأحكام مقام الإسلام وأنوار مقام الإيمان، وأسرار مقام الإحسان، وصولاً إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: ٩٩]. كل ذلك بإشراف ورعاية وتربية شيخه العالم بأمراض النفوس والقلوب؛ وبالأدوية الشافية له من هذه الأمراض. لأنه ورث عن النبي ﷺ علوم وأسرار ومقامات الدين الثلاث؛ الإسلام والإيمان والإحسان؛ الشريعة والطريقة والحقيقة؛ الملك والملكوت والجبروت، مصداقاً لقوله ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء» وقوله ﷺ: «إن هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم».

إن كتاب الفصوص هذا الذي يتكلم فيه الشيخ الأكبر عن الأسرار الإلٰهية التي بعث بها الرسل عليهم الصلاة والسلام لأممهم يعتبر من أعظم مؤلفات الشيخ الأكبر، بل ومن أعظم كتب التصوف الإسلامي التي تتكلم عن أسرار الأنبياء والرسل مبينة

الحقائق الوجودية الثلاث: الله والكون والإنسان، وكل ما ألف بعد ذلك، يعتبر شرحاً أو تفصيلاً أو بياناً لما ذكر في هذا الكتاب، الذي وكما يقول الشيخ الأكبر عنه في مقدمته: إني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا «**كتاب فصوص الحكم**» خذه، وأخرج به إلى الناس، ينتفعون به، فقلت: «السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا».

ويكتسي هذا الكتاب أهمية خاصة لأن مؤلفه تتلمذ على يد الشيخ صدر الدين القونوي أقرب وأوثق تلاميذ الشيخ الأكبر الذين فهموا مذهبه وشرحوه، لذا جاء هذا الشرح بياناً لما أشكل فهمه من نكات كتاب الفصوص ودقائق مسائله في علم توحيد الشهود والعيان..

ونرجو الله تعالى أن ينفعنا والمسلمين بما في هذه الكتب من الحب والإخلاص والصدق واليقين، ومن أنوار أسرار ما تعبدنا لله به على لسان نبيّه ﷺ: مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء: ٦٩] لننال السعادة الحقيقية المتمثلة بمعرفة الله تعالى في الدنيا، والنظر إلى وجهه الكريم في الآخرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

كتبه الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

مقدّمة الشارح

بسم الله الرحمٰن الرحيم ابتدأت، وعليه توكّلت في جميع أُموري.

حمدُ الحمد أحقُّ محامد الحق، وأحمدُها في مجامع الصدق، وأجمعُ مناهج المحقِّق المُحِق. وحقُّ الحقّ أن يُحمد بالأحرى والأحق، ويُصدَّقَ في الأعلى والأشق، ويُعبدَ بخالص العبودية والرِق، عن شائبة الربوبية وشائنة الحريّة والعتق.

هو الحامد ذاتَه بذاته في ذاته وحقائق ذاته، برقائق أسمائه وصفاته، في حدائق حضرات تجلّياته، ودقائق نِسَب درجاته.

يَحمَد هويَّتَه الكبرى وإنّيّته العظمىٰ، بتعيُّنات باطن هويّاته، وتنوّعات ظاهر إنّيّاته، حمداً جامعاً بين التسبيح والتحميد، مطلقاً عن التسريح والتقييد، بالتجريد وتشبيه التحديد والتجديد، محيطاً بكثرة التوحيد وأحدية التعديد.

هو الحامد الحميد، والماجد المَجيد، باطنُ هويّته ظاهرٌ بإنائيّته. أوّلٌ في غيب غيبه، آخِر في عين غيبه، مطلَق التعيّنِ في كلّ متعيِّن بأنّه متبيِّن بإنّيّته.

أوّليتُه وآخريته وباطنيته وظاهريته وأزليته وأبديته وأحديته وصمديته نِسَبُهُ الذاتيّةُ لا ذاتيتُه، فغيبُ غيبه هويته، وتعيُّنُ عينه إنّيّته، وباطنُ باطنه ذاتيته، وظاهرُ باطنه إنائيّته، وظاهرُ ظاهره إلهيته، وشهادةُ ظاهره ربوبيته وحقيقته، وظاهرُ مَظهره مربوبيته وخَلْقيته، وجميعُ هذه النِسَب تقتضيها حقيقتُه.

فسبحان الله الواحد الأحد، الذي لا يَقدح في أحديته كثرةُ ما يَتعدَّدُ، ولا يُمدَح أبداً بوحدانيته الخاصّةِ أحدٌ، وهو ـ يتعالى أن يوحَّد بوحدةٍ محدودة ـ يدخل حدَّ العدٌ، وخارجُ العدد، في الأزل والأبد، حَوْلُه لا بأحد، قوّته لا بأحد، قوّته لا بعدد، دوامه مُمِدّ المَدَد، وبقاؤه يُفني المُدَدَ، وسرمديّته لا باعتبار أمد، إطلاقه لا يَتقيّد بالمطلق والمقيَّد، ووجوده قيّومُ ما وُجد ويُوجَد، أبدُ الأبد، وسرمد السرمد.

والصلاة على السيد العبد، حامل لواء الحمد، صاحب المَطلع والحدّ، مُعدّ نون المدّ، ومُمدّ أَلِف القدّ، ومحيطِ حدّ هاء الخدّ، يُعيّن أحديةَ المحبّة والوَدّ، وغيرِ

غيرية العدّ، مُنزِّل أحدية جمع الحِكَم والأسرار، ومحصّل جمع جميع الكلم والأنوار، ومفصِّل جوامع الجُمَل في عيون مجامع الأعيان والأغيار، حامي حريم السرّ بحكمة السَتْر، ماحي أثرِ الشرك وعينِ الكفر، حاشرِ حروف المعاني الشهودية، من قبور الكلمات الوجودية، إلى أرض حشر الرشح بالرَشَحات الجودية، والنفحاتِ النفسية الوَدودية، عينِ أعيان العناية، وحرفِ حروف الهداية، وكلمةِ كَلِم الخصوص، وحكمةِ حِكَم النصوص، مسمّى الأسماء واسم الذات، والمَثَلِ المنزّه عن مِثْليَّة المتماثلات، رافاتِ الخرافات المتقابلات المتخالَفات، وأشكالِ أشكال المتشاكلات المؤتلِفات، محمدِ المصطفى لفتح أبواب الشفاعة الكبرى، وختم نُبوّات الشريعة المُثْلى، سيد الأنبياء والمرسلين، وسند الأولياء الكاملين المكمِّلين، أحدِ جمع حقائق الكُمَّل، زُبْدةِ خلاصة المفصَّل والمجمَل، وعلى آله وأهله الأطهار، وإخوانه الكاملين الأخيار، مراكزِ أفلاك المحيط الأشمل، وعلى سائر صحابته وأتباعه نقطةِ دوائر العلم والعمل، خصوصاً على وارثه الأكمل، ومَظْهره الأتمّ الأجمع الأفضل، شيخِ الكُمَّل، الإمامِ العَلاّم، المخصوص بالوِراثة الآخِريّة وختميةِ الخصوص، والمنصوصِ على أكمليّة وراثته عن خاتم نبوّة الشريعة والنصوص، واضعِ أوضاع الحِكَم في مواضعها من نقوش الفصوص، مُبرِّزِ صفوف عَبيد الاختصاص الإلهي بين يدَيِ الحقّ كأنّهم بنيان مرصوص، عَلَم العالِمين بالله في العالَمِين، عُمْدةِ الوَرَثة الكاملين المكمِّلين، أبي الأولاد الإلهيّين، خاتم الأولياء المحمّديّين، محيي الحق والدين، أبي عبد الله، محمد بن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن العربيّ الطائيّ الأندُلُسيّ ـ رضي الله عنه وأرضاه به منه ـ وعلى إخوانه وأولاده الإلهيّين أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعدُ، فإنّ كتاب «فصوص الحِكَم في خصوص الكِلَم» ـ من مُنشَآت هذا الكامل الخاتِم، مَفخرِ بني طَيِّءٍ وآلِ حاتِم ـ جليلُ القدر، عظيمُ الشأن والأمر، يُروي غَليلَ الصدر، ويَشفي عليلَ الطلب والشوقَ لاستجلاء هذا النور، واستحلاء ما فيه من الذوق والسرور، يحتوي على كلمات أذواق الحضرات الأسمائية، وينطوي على أُمَّهات أسرار الحُرَم النبوية الاصطفائية، وأنوار الحِصص والنِسَب الأحدية الجمعية الكمالية، ويتضمّن نصوصَ مَشارب الكُمَّل من الأنبياء والمرسلين، وخصوصَ مآخذهم من التوحيد ومَواجيد الأفاضل منهم والكاملين، وهو مخصوص ببيان ذوق كلّ نبيٍّ كامل من الخلفاء الإلهيِّين، ولكن من الوارث المحمدي الختمي ومشرب خاتم النبيِّين، على التخصيص والتعيين، لا من وَرَثة غيره من كُمَّل الأنبياء المذكورين، صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، وليس كذلك ذوقُ سائر أولياء الورثة

المقرَّبين على ما سيرد عليك في متن هذا الكتاب، وضمنِ ما يحوي من الصَفاوة واللُباب، إن شاء الله ربّ العالمين.

ولهذا السرّ نهى الشيخ ـ رضي الله عنه ـ أن يُجمَع بين هذا الكتاب وبين غيره من الكتب في جلدٍ واحد، سَواءٌ كان من مصنَّفاته أو مؤلَّفات غيره من أفاضل أصحاب التحقيق، وأماجدِ أرباب الطريق؛ لأنّ مشرب مقام النبوّة وحِماها، يَجِلّ ويعلو ويعظم وينبو عمّا سِواه.

والأنسب أن تكون أذواقها الخصيصةُ بمَشاربها، وعلومُها المَسِيسَةُ بمآربها مرفوعةً ومعزَّزة، ولا يُخلَطَ بينها وبين غيرها، فتبقى محفوظةً ومُحرَزة مميَّزة، فمَن فَهِم ما أودع مضمونَه، عَلِم من علْم النبوّة مكنونَه، وفهم من سرّها مضنونَهُ ومصونَهُ. ومَن تدبَّر ـ من أهل حكمه وحكمه ـ أنواعَه وفنونَه، فجَّر الله من سرّه وقلبه ينابيعَ الذوق وعُيونَه، وحصَّل من مشربه الخاصّ به ميزانَه وقانونَه، وكشف الله له من كلّ مقام ـ من المقامات النبوية الكمالية والدعوة الحقّة إلى الله ـ مشهورَهُ ومخزونَه.

ولطالَما تطاولت أعناقُ الهِمم المتعالية المتغالبة إلى أسوار أسرارها، وحَسَرت عن سَواعِدها، وحَدَقت بأبصارها، فتقاصرت عند تطاولها، عن تناولها بأيْدٍ قصيرةٍ، وانقلبت بأبصارها عن استجلاء أنوارها حَسِيرةً؛ فَقَنَعت ـ عن غُرَر فوائدها الغَريزةِ العزيزةِ، ودُرَرِ قلائدها المنظومةِ والنَثْرةِ، وفوائدِ زوائدها الأثيرة ـ بمعارفَ نَزْرَةٍ يسيرةٍ ممّا تحت بحث معاني كلامه، ومَغاني بديع نظامه، من حقائقَ كثيرةٍ، ومعانٍ خطيرةٍ، ودقائقَ خَفيّةٍ [و]حفيّةٍ ومستنيرة، لا يَظفر بها إلاّ مَن كان مِن أمرها على بصيرة؛ فإنّها لا تُنال إلاّ بالكشف والإلهام، وتَجَلّي التعريفِ والإعلام.

ولقد نَدَبني إلى شرح معضَلاتها وحلّ معقَّلاتها أكابرُ علماء الأعلام، ورَغِب إليَّ في كشف مشكلاتها، وتفصيل مجملاتها، وتحصيل محتملات إشاراتها أقوامٌ بعد أقوام، وطَلَب إيضاحَها واستشراحَها ـ من الأصحاب والأقران الكِرام، والأحباب والإخوان الأماجد العِظام ـ كلُّ إمام عَلاّم، فكنتُ أَكِلُ في كلّ ذلك أمرَه إلى الله، وأُقدّم الاستخارةَ والاستجازة على سنّة أهل الله، عارفاً بصعوبة اطّلاع كلّ سالك على مَسالك طريقه، عالماً بضيق عطف كلّ ذي مقام ووطن عن اتّساع ممالك تحقيقه؛ لارتفاع مآخذها ومَشاربها عن أوكار الأفكار والأفهام، وامتناعِ مداركها ومآربها عن أكثر العقول والأوهام.

وربما استصغرني عن هذا الشأوِ كلُّ مستكبر، واستعظم ذلك عن قدري كلُّ مستحقر مستهتر، ويُجِلُّ منزلتَه عن رواية مثله عنّي كلُّ مُعْجَبٍ بنفسه متكبّرٍ، ولا سيَّما وأهلُ الزمان ـ في هذا الطور الكشفي، والتحقيقِ الشهودي الوَهْبي ـ بين جاهلٍ بقدْره وبحقّه جاحدٌ، وبين مستشعرٍ بعلوّ مكانته من وراء حجاب الفكر وعليه حاسدٌ؛ فيستنكفُ ـ في زعمه ـ أن يَصعُب عليه حَلُّه، ويرتفعَ عن حلّ مثله محلُّه، ويَغمُضَ عليه كُثْرُه وقُلُّه، ويَدِقَّ عن فهمه دِقُّه وجِلُّه؛ لأنّه ـ في زعمه ـ عَلِم في علم العربية بالموازين النظرية، والقوانين المنطقية الحِكْمية، وعليه مدار العلوم الطبيعية والرياضية، مشار إليه في الأُصول الإلهية وسائر الفصول الحِكْمية، وعليه مدار العلوم الكلامية والفقهية، عالي الروايةِ في الأحاديث والأخبار النبوية والآثار المصطفوية، جامعُ دقائق التفاسير المأثورةِ، حاوي حقائقها المشهورة والمستورةِ، وهذه هي أُصول العلوم الكافية الوافية، وعن أمراض أنواع الجهالات والضلالات هي الشافية، ولجميع الشكوك والشُبَهِ نافية، فأنىٰ يخفى عليه ويبقى لديه ـ من علوم الحقائق وإشارات الصوفيّة ـ خافيةٌ باقية؟

ثمّ النفوس ـ مع هذا ـ مُغْراة بمُعاداة ما تَجهل، مُضَرّاة بمُناواة مَن تَرى أنّه أفضلُ، وهي مجبولة على مُماراة مَن تتحقّقُ الفضيلةَ في مُباراته، لا بمُداراةِ مَن تتبيَّنُ الشرفَ في مُجاراته بالجدل، وقد ظَنّتِ الكمالَ في المُنافسة في الأعلى والأكمل، والمناقشةِ في الأَوْلى والأمثل؛ فكبَّر كلَّ كلُّ أحد بما عنده من المعتقَد، الذي أوّلَ أوّلاً برأيه، وعوّل عليه ثانياً واعتمد؛ فحُجِب إمّا بالعَجَب عمّا لم يَجِد، أو بالعُجْب بما أدرك في زعمه ووَجِد، فهؤلاء يُنكِرون عليَّ ما يَنكِرون، أو يستكثرون ويتوهّمون عدمَ صحّة ما لا يفهمون. ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۝١٤﴾ [المطفّفين: ١٤]، ثم يوم القيامة ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُمَر: ٤٧]، ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ۝٦٣﴾ [المؤمنون: ٦٣] و﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] فكلٌّ منهم على عبادة هواه عاكف ومقيم، قد اتّخذ إلهه هواه وهو مُليم، يَرغَب عن الصحيح القويم، إلى المعتلّ السقيم، ويَنكُب عن الرجيح المستقيم، إلى المختلّ العقيم، ويَجنَح إلى ما يرجُح في زعمه ومَبلغ علمه، فيَهتمّ به وفيه يَهِيم، ويحتجّ بما يختلج في وهمه وغايةِ فهمه بتسويل شيطانه الرجيم، ولا يتذكّر أنّ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٧٦]، ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١].

هذا، وإنّ لكلّ ذي فهم صحيح، وصاحِب بحث رجيح، من ذوي القلوب وأرباب الألباب، في ظاهر عبارات هذا الكتاب، وسائر إشاراته إلى سائر ما يَحويه من اللُباب فوائدَ كثيرةً، وزوائدَ عزيزةً غزيرةً، يَتوهّم بذلك أنّه على أوفرِ حظٍّ ونصيبٍ، وأنّ سهمه في حقيقة الأمر مُصيبٌ، وأنّ شِعْبه في شِعْب هذا المَرتع المَريع خَصِيبٌ، ولو رُزِق الاتّصافَ بالإنصاف، ورَفق على الاستشراح والاستكشاف، وجانَب طريقَ المُجادَلة والاعتساف، ولم يَصدِفْه عن التعلّم بتعليم العلم صادِفُ الاستنكاف، ولم يَصرِفْه عن التسلّم والتسليم صارِفُ الخفّة والاستخفاف، لفاز بالاطّلاع والاستشراف على أشرف الأوصاف وأوصاف كلّ الأشراف، وحاز جواهرَ عوارف المعارف بالاعتراف، عند الاغتراف عن بُحُور نُحُور معارف رجال الأعراف، وتَحقَّق أنّ الوقوف على حقيقة المراد والفحوى، بعيد ـ والله ـ عن مَرْمىٰ أهل الرُعُونة والدعوى، وأنّ العُثور على المَعْنىٰ المَغْنِيّ من كلّ لفظ ومعنىً، هو المقصد الأسمى والغاية القصوى.

فلمّا كان الأمر على ما ذكرتُ، بكَّرت وفكّرت في الإقدام على ملتمَسهم، والإحجامِ على مقترَحهم، ونكّرت وأقبلت وأدبرت وذكّرت كلاً منهم صعوبةَ ذلك، وأنكرت واستكبرت، وأخبرت إلى بَعد ما خَبَرْتُ الأمرَ، واختبرت وتخيّرت تحيّرت، فكلّ منهم رماني بسهام مَلامه، وادّعى أنّه استعلم الأمرَ من عند عَلاّمه، وأنّي آثمٌ عند الله إن أقصرت عن تعليمه أو قصّرت في إعلامه، وأعرضت عن إيصاله إلى بُغيته ومَرامه.

فلمّا ألحُّوا عليَّ كلَّ الإلحاح، وأقبلوا عليَّ بوجوه الحق الصِراح، في هذا الاقتراح بالاستشراح، فلم أجِد مَساغاً ولا سبيلاً إلى التصدّي للصُدود والانتزاح، ولا مَجالاً ودليلاً في تعدّي حدود الصَلاح والاستصلاح، فاستَجَرْت بالله ـ تعالى ـ واستنجزت واستبصرت واستنصرت، فأُيِّدتُ برُوح منه ونُصرت، فشرعت ـ بحمد الله ـ في بيانه بعد تِبيانه، ورشَحت بشرحه في أوانه وإبّانه، وسَمَحت بتعيين المقصود بعد عِيانه، واستفتحتُ الكلامَ بلسان الفتّاح العلاّم، واستنجحت كشّافَ المشكلات على أتمّ نهجٍ وأحسن نظام، وهو وليّ التعليم والإعلام، والمَلِيُّ بحقائق الأفهام للإفهام، بتجلّي التعريفِ والإلهام، والموفِّقُ لإتمام الكلام على أتمّ ختام، والحمد لله أوّلاً وآخراً وباطناً وظاهراً، وعلى أكمل رسله أفضلُ صلاة وسلام.

● تمهيد [في ذكر ألقاب شيخه القونوي] ●

ولقد كان سيِّدي وسندي وقُدْوَتي إلى الله تعالى، الإمامُ العلاّم، عَلَم العلماء الأعلام، شيخُ مشايخ الإسلام، حجّة الله في الأنام، سلطان المحقّقين، كهف العارفين الواصلين، ذُخْرُ العالِمين بالله في العالَمين، إمام الورثة المحمديِّين، مكمِّل الأفراد والنُّذَّر من الأولاد الإلهيِّين، أبو المعالي، صدر الحق والدين، محيي الإسلام والمسلمين، محمد بن إسحاقَ بنِ محمد بن يوسفَ القُونويّ ـ رضي الله عنه وأرضاه به منه ـ شرَح لي خطبةَ الكتاب وقد أظهر واردُ الغيب عليه آياتِه، ونَفَح النفَسَ الرحمانيَّ بنفحاته، واستغرق ظاهري وباطني رَوحُ نَسَماته، وفَوْحُ نفائس أنفاسه ونَفَثاته، وتصرَّف بباطنه الكريم ـ تصرّفاً عجيباً حاليًا ـ في باطني، وأثّر ـ تأثيراً كمالياً ـ في راحلي وقاطني، فأفهمني الله من ذلك مضمونَ الكتاب كلِّه في شرح الخطبة، وألهمني مصونَ مضمون أسراره عند هذه القربة.

فلمّا تحقَّق الشيخ ـ رضي الله عنه ـ منّي ذلك، وأنّ الأمر الإلهي وقع بموقعه من هنالك، ذكر لي أنّه استشرح شيخَنا المصنِّفَ ـ رضي الله عنه ـ هذا الكتابَ، فشرح له في خطبته لُبابَ ما في الباب، لأُولي الألباب، وأنّه ـ رضي الله عنه ـ تصرّف فيه ـ تصرُّفاً غريباً ـ عَلم بذلك مضمونَ الكتاب؛ فسُرِرتُ بهذه الإشارة، وعلمتُ أنّ لي أوفَرَ حظٍّ من تلك البِشارة.

ثم أشار إليّ بشرحه، وأمرني برعاية الطالب في ذلك ونُصْحِه، فكتبتُ عن أمره بمحضرٍ منه شرحَ الخطبة في الحال، على ما شرح بالمقال، ورَشَح بالوقت والحال؛ امتثالاً لأمره، وإجلالاً لقدره، وفَعالاً بنفسه المبارك وحُكْمه، وتيمُّناً بلطفه المتبرّك، مستمدًّا من علْمه وسرِّه، وأودعت في ذلك مجملاتِ القواعد والضوابطِ الكليّة، وأُمَّهاتِ الحِكَم والأسرار العَليّة الإلِّيّة، وتفصَّل المجملُ في سرّي.

ثم أشغلني عن إتمام الشرح تفرُّغي لأمره لا عن أمري، وفَجِئَتْني أوامرُ الحق ـ التي لا رادّ لها ـ من حيثُ أدري ومن حيث لا أدري، ووَكَلت إليه أمرَ ذلك إلى أن يُعَيِّن لذلك صَفاءُ وقتٍ وحالٍ من خلاصة عمري، حتى تُوُفِّي الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في بلاد الروم، وانتقلت بعدَه إلى دار السلام، وهجم الحُقُّ عليَّ فيها كلَّ الهجوم، ولَزِمتُ بابَ الانقطاع إلى الله والخَلوةِ أيَّ لزوم! وفتح الله لي أبوابَ رحمته فيما أطلب وأروم، ووُفِّقتُ على شرح بعضه بإلحاح بعض الأفاضل، ممّن له عليَّ بذلك حقُّ الفواضل.

فلا تَلْهُ في لهوٍ ولِهْ متألّهاً ... وبالـلـهـو لا تَـوْلَـهْ ولا تـتـبـالَـدِ
فكلُّ تَجَلٍّ في تَجَلٍّ، وكلُّ ما ... تراه تَحَلٍّ في تحلٍّ فشاهِدِ
ولا تَلْهُ بالأشكال عن مشكلٍ بها ... فَهْيَ للأشكال تشكيلُ واحدِ
نقوش وأشكال تَراءت كما تُرى ... على سطح وجه البحر كالمتشاهدِ
وقل: مُوجِدَ الأعدام وَجْداً بجوده! ... ومُظهرَ أعيانِ الغُيوب لشاهدِ!
أعِذْني وعُذْ لي بالعناية واغْدُ لي ... عُدُوَّ عَدُوٍّ راصدٍ لي مُراصدِ
وكن لك بي كَوْناً وكن في كنايةٍ ... وكُنْنِي بلا كَوْني كما كنتَ واعِدِي
وكن ظاهراً بي، باطناً لي بلا أنا ... أكُنْ لك عينَ الكلِّ والكلُّ فاقِدِي
فإنّي امْرُؤٌ قد خمَّر اللّهُ طينتي ... بسرٍّ هواه قبلُ أوّلُ والدي
ألِفْتُ هواه قبل تأليف تالفي ... وخلَّد في خُلْد الحقائق خالِدي
ولَبَّىٰ له قلبي ولَبّى قبل أن ... يُنادىٰ بناديه طَريفي وتالِدِي
وما لي مَحِيدٌ عنه عذراً ولستُ عن ... طريق الهوى العُذْرِيِّ عمري بحائدِ
وعهدي به أنّي أهِيمُ بحُبِّه ... وَفِيٌّ وَفىٰ لي بعهد مُعاهدِ
عَصَيْتُ عَذُولي طاعةً لِغَرامه ... فأسلم «شيطاني» وآمَن «ماردي»
وعشقٍ جرى في عِرْق رُوحي بقاصدٍ ... لقتلي ومن عِرقٍ بعينَيَّ قاصدِ
حَشىً في الحَشىٰ حاشاكِ يا جنّةَ المُنىٰ ... جهنّمُ شوقٍ للمَواقد واقدِ
تنهّدتُ من شوق الذي أبداً معي ... تَنَهُّدُ مِثْلي، لا لأجل النَواهدِ
حضوري به حيّ وصبريَ ميّتٌ ... بشاهد طَرْفٍ باهتٍ غيرِ راقدِ
حياتي بحيٍّ لا يموتُ، وإن أمُتْ، ... أمُتْ بهواه وَهْوَ عيشي بحاشدِ
وما لي فداءٌ بعدَما قد أفادني ... فؤاداً فَشيداً فيه إنْ فادَ فائدي
وإذ بحياة الحيّ حيٌّ حقيقتي ... فلا بأسَ إنْ في حبِّه بادَ بائدي
ولي غَوْصٌ في الله عن كلِّ مطلبٍ ... وما فاتني منّي به منه عائدي
تنهّدتُ لَمّا انْهدَّ طَوري بطَوره ... ويَنْهَدُّ من أجْلي، أُجْلُ كلِّ ناهدِ
سَقى بِعِهاد الأُنس مَعْهدُ عَهْدِنا ... ولم آنسْ إنْساً بين تلك المَعاهدِ
يَقَظْتُ لإدراك النَباهة لا ترى ... لها أثراً عينٌ غَفَتْ في المَراقدِ
لئن طاف بي طَيْفُ الحبيب وعادني ... فمِن عادتي أنّ الوَصيد وَسائدي
فلو أرم وصلي بالتنزّل فُجاءَةً ... فذلك مأمولي وأنهىٰ مَقاصدي
يُصادِفُني عمّا سِوى الحقِّ صادفٌ ... يجانب صدقي كاذباتُ المَواعدِ

وإنْ عَرَج الإسراءُ نحوَ حِماه بي عَرَجتُ ولم أرجِعْ رجوعَ القواعدِ
فإنّي إذا أزمعتُ في السَيْر نحوَه أسِرْ لم أعرِّجْ بالنجوم الرواكدِ
فلو ساقني الإقبالُ نحوَ فِنائه وصلتُ إليه لا بقطع الفَدافِدِ
فشوقي إلى مَن كان بالأصل شائقي وشوقي إليه سائقي وَهْوَ قائدي
وإن يتّفقْ قصدي إليه وقصدُه إليَّ لأصل الباعث المُتواردِ
فقد عاد عِيدي جُمْعَةً والْتَقَيْتُه منازله الأوساط للمُتوافدِ
وإن ألْقَهُ فوقَ المَواسط إنّها تُحلّي تَدلّي الربُّ أكرمَ وافدِ
وإن ألْقَهُ دونَ المواسط إنّها تُدانُ لدانٍ بعدَ وَهْم التَباعُدِ
فخُذْها مقامات اللِقاء مرتَّباً عليها تَلَقّى ما يُلَقّى لرائدِ
أخذتُ من العَلاّم علمي، فما لَه نَفادٌ وما مِن عنده غيرُ نافدِ
فَرائدُ نفسي من فرائده وما فرائدُ قومٍ من نفوسٍ فرائدِ
فهُمْ أخذوا عن ميّت ميّتاً فلا صَفاءٌ ولا ماءٌ مَكاءٌ لِسامدِ
وعِيدي جديد كلَّ آنٍ وإن أبَتْ عَناكِبُ ذِبّانٍ أتَتْ بقَدائدِ
ومِن عنده للعبد في كلّ لحظةٍ عوائدُ أنعامٍ عليه عَوائدِ
بقلبي ورأسي من كَراسِيِّ نوره كراسيْ جبالٍ راسخٍ غيرِ مائدِ
وبصَّرني بالحقّ كلُّ محقِّقٍ بصيرٍ بأسرار الحقائق ناقدِ
وقَيَّدتُ بالشرع المطهَّر حكمتي وأطلقتُ عقلي عن عِقال العقائدِ
ورُضْتُ سِباعَ النفس علماً فما طَغَتْ وأمْسَتْ أُسارىٰ في قيود المَقائدِ
رَبَيْتُ على علم الحقائق فَهْيَ لي وبي إن أُجادلْ دونَه أو أُجالدِ
وفي مهدها نِيطت عليَّ تَمائمي وعنّي بأيديها أُميطت مَعاضدي
وإن أنا بالتحقيق ناضلتُ أُمّةً وناظرتُهم فالكلُّ قيدُ الطَرائدِ
يناقض علمي جاهلٌ بي بناقصٍ من الرأي في الرابي بما لم يُضادِدِ
فيجهلُ علمي أنّني عالم به ويجهل جهلاً عنده في التَزايُدِ
فأرْكَبُ من علمي بُراقَ مَشاهِدي ويَركبُ في جهلٍ تركُّبَ فاسدِ
تجاهلتُ للجُهّال علماً بجهلهم عليَّ وعلم في ذوي الجهل كاسدِ
وناسبتُ أضدادي بوُدّي وضدّ ما أتَوْا؛ إذ أبَوْا فضلي بفضلٍ زوائدِ
بعيني أرى في ضدّ عيني مناسباً لعيني وأنفي فيه عينُ مُضادِدِي
وأشهدُ في الأضداد سرَّ تَماثُلٍ وضدّيّةٍ لم تَبْدُ فيمن يُوادِدي

ففي كلّ شيء كلُّ شيء كما أرى ... سَرى الكلُّ في كلٍّ بكلٍّ فوائدِ
ومَن كادني ما كادني كاد أن ... يعودَ إليه بي مَكائدُ كائدِي
فقد شَدَّ أزري الْحقُّ بالحقّ دونهم ... وَرُكْنِي شديدٌ عند شدّ الشدائدِ
ليَ العزّةُ العظمى بربّي، وذلّتي ... لذاتي بعيدانيّتي في المَعائدِ
وإن يَرْضَ أرضاً نورُ عيني لوَطْئه ... سما في سماء العزّ أسماءُ صاعدي
ولي نفَسٌ خافٍ هو من الخوف خافتٌ ... على رَمَقٍ من خشية الصدّ حامدِ
بماء حياة الوصل حادت سماؤه ... على ميّتٍ كالأرض بالذلّ هامدِ
أُذلّل نفسي لا لذُلّي؛ فإنني ... مُشاهِدُ عزٌّ في أعزِّ مَشاهدِ
جميع الأماني من وِصاليَ واصلي ... وكلُّ مُرادٍ من مرادي مُرائدِ
وأعطى سريرَ المُلْك قوماً وإن أُرِدْ ... سَلَبْتُهُمُو تيجانَهُم بالمَعاقدِ
مَناهلُ سرِّي بالتجلّي أواهِلُ ... صَفَتْ أو ضفتْ منها مَواردُ واردِ
يريد بأنّي لا أريد وإن أُرِدْ ... يُرِدْ بمرادي من جميع المَواردِ
يُروِّي عِطاشَ الكشف فيضُ صبابتي ... ويُشبع غَرْثىٰ العلمِ فضلُ مُزاودِ
أُقيِّدُ بالتقييد أيديْ تصرُّفي ... وأُطلِق بالإطلاق ألسُنَ حامدي
فشنَّف آذانَ الزمان قصائدي ... وشرَّف أجيادَ الوجودَ قلائدي
بطبعٍ كماء السلسبيل سَلاسةً ... وفكرٍ كفعل النار للماء عاقدِ
جريداً قد جرّدتُها لخرائدِ ... وأبكارُ أفكارٍ تَزين جَرائدي
وإن حَسُنتْ بالحسن كلُّ خريدةٍ ... لقد حسَّنَتْ حُسْنَ الحِسان خرائدي
وواسطةٍ للعِقْد كلّ فريدة ... فُرادىٰ لأفراد الوَرىٰ من فرائدي
وشادَ بإنشادِ نَشِيدي يشدِّد ... لأركان بنيان المعارف شائدِ
ومِن صادرٍ منّي إليَّ ووارِدِ ... برائدِ غيبٍ نحوَ عيني برائدِ
ورأسٍ برأسي أنّ بين حقائقي ... دقائقَ فرقٍ راوَدَتْها مَراودي
فلو صُورَتا رُوحٍ شريفٍ منوَّرٍ ... وجسم نحيف كاسفِ اللون كامدِ
ومن حيثُ إنّي برزخ لحقائقي ... على طَرَفَيْ شَطْرَيَّ لستُ بزائدِ
ومطّردٌ منّي انعكاسُ أشعّتي ... عليَّ بنورٍ للضلالات طاردِ
لأنّي بإنسانيتي وحقيقتي ... معيِّنُ أعيان الشهود الشواهدِ
وإنّي لذات الذات إنسانُ عَيْنِها ... وناظرُ عين العالَم المتوالدِ
وَلَدْتُ أبي من قَبْلِ أمّي وأمّها ... وأنكحتُها إيّاه حين تَوالُدي

وقد خالَ عمّي أنّني ابْنُ أخٍ له … ألم يَدْرِ أنّي جدّ أُمّ المَوالدِ؟
وإنّي أبو الآباء قبلَ بُنُوّتي … لهم وهُمْ في نشأةٍ لي وَلائدي
وكنتُ أباً للأُمَّهات وجَدَّها … وبَعْلي وعِرْسي - إن فهمتَ - مَقاصدي
وأرضَعني الرحمٰن من ضَرْع نوره … وتربيتي في حِجْره ومَقاعدي
وإذ قمتُ بالقيّوم قامت قيامتي … وفَلَّ بحَدّ الجِدّ عَقْدُ تقاعُدي
وهل يغلب الورقاءَ منّي عُقابُها … وعَنْقاءُ قافي في شِراك المَصائدِ؟
ومَن يتفكّرْ في عواقب أمره … بدا في مَباديهِ بِوادي المَراشدِ
أردتُ ارْتيادَ الاصطياد وإنّني … أرى الصيدَ في جوف المَصائد صائدي
ضَنِيتُ فأغناني الضَنى عن مُراقبي … فليس يراني مُدبِراً فيَّ عائدي
فأخفى مكاني خلْفَ عِزٍّ حجابه … فلم أتبيّن في عيون حواسدي
مَحا اسْمي ورسمي والمسمّى هُوَ اسْمُهُ … وذا الرسمُ وَسْمٌ في أصحّ المَواجدِ
وقد فَنِيَتْ إنّيَّتي في هويّةٍ … إحاطيةٍ ذاتيةٍ لم تُشاهَدِ
هويّته تُبقي فَناءَ هويّتي … فإنّي به فيه عديمٌ لِواجدِ
فكلّي كقلبٍ للتجلّي مُؤَهَّلٌ … بكلّ تَخَلٍّ للتحلّي مُعاقدِ
بسَمْعٍ لأقوال الحقائق مُنْصِتٍ … وطَرْفٍ لآيات الوجود مُشاهدِ
حضوري بقلب فيه عنّيَ غائبٍ … وشاهدِ طَرْفٍ شاخصٍ فيه شاهدِ
بعيني حمدتُ الحقَّ من حيث حَمْده … له مطلقاً من كلّ حمدٍ وحامدِ
وكلّ مَديحي في سِواه فإنّه … له وَهْوَ أبهى مقصدي في قصائدي
هُدايَ ضلالي فيه عنّي وغيرِه … فلا يهتدي نحوي مَداركُ ناشدي
يصلّىٰ إليه بي بعين صلاته … عليَّ فمعبودي له عينُ عابدي
قيامي به عين الركوع وإنّه … تشهّدُ مسجودي على عين ساجدي
فيُشهدني فيه بعَيْنَيَّ عينُه … ويُشهده بي عينُ غيبي وشاهدي
وأشهَده عينَ الشهادة شاهداً … وعينَ عيون الغيب فانظر تُشاهِدِ
وأجمَعُ بين المشهدين بجمعه … وإطلاقِه عن قيد إطلاق عاقدِ
وإن [ينحصرْني](١) أُمّهاتُ مَشاهدي … فلا يتناهىٰ فيضُه بالزوائدِ
كأنّي وإيّاه بجمعٍ حقيقةً … إحاطيةً في واحدٍ ضربَ واحدِ

(١) كذا بالأصل وفي نسخة [تتحصر بي] بدل [ينحصرني].

وقد خالَ عمّي أنّني ابْنُ أخٍ له ... ألم يَدْرِأنّي جدّ أمّ المَوالدِ؟
وإنّي أبو الآباء قبلَ بُنوّتي ... لهم وهُمْ في نشأةٍ لي وَلائدي
وكنتُ أباً للأُمَّهات وجَدَّها ... وبَعْلي وعِرْسي ـ إن فهمتَ ـ مَقاصدي
وأرضَعني الرحمٰن من ضَرْع نوره ... وتربيتي في حِجْره ومَقاعدي
وإذ قمتُ بالقيّوم قامت قيامتي ... وفَلَّ بحَدّ الجِدّ عَقْدُ تقاعُدي
وهل يغلب الورقاءَ منّي عُقابُها ... وعَنْقاءُ قافي في شِراك المَصائدِ؟
ومَن يتفكَّرْ في عواقب أمره ... بدا في مَباديهِ بِوادي المَراشدِ
أردتُ ارْتيادَ الاصطياد وإنّني ... أرى الصيدَ في جوف المَصائد صائدي
ضَنِيتُ فأغناني الضَنى عن مُراقبي ... فليس يراني مُدبِراً فيَّ عائدي
فأخفى مكاني خلْفَ عِزٍّ حجابه ... فلم أتبيّن في عيون حواسدي
مَحا اسْمي ورسمي والمسمّى هُوَ اسْمُهُ ... وذا الرسمُ وَسْمٌ في أصحّ المَواجدِ
وقد فَنِيَتْ إنّيَّتي في هويّةٍ ... إحاطيةٍ ذاتيةٍ لم تُشاهَدِ
هويّته تُبقي فَناءَ هويّتي ... فإنّي به فيه عديمٌ لِواجدِ
فكلّي كقلبٍ للتجلّي مُؤَهَّلٌ ... بكلّ تَحَلٍّ للتحلّي مُعاقدِ
بسَمْعٍ لأقوال الحقائق مُنْصِتٍ ... وطَرْفٍ لآيات الوجود مُشاهدِ
حضوري بقلب فيه عنّيَ غائبٍ ... وشاهدِ طَرْفٍ شاخصٍ فيه شاهدِ
بعيني حمدتُ الحقَّ من حيث حَمْده ... له مطلقاً من كلّ حمدٍ وحامدِ
وكلّ مَديحي في سِواه فإنّه ... له وَهْوَ أبهى مقصدي في قصائدي
هُدايَ ضلالي فيه عنّي وغيرِه ... فلا يهتدي نحوي مَداركُ ناشدي
يصلّىٰ إليه بي بعين صلاته ... عليَّ فمعبودي له عينُ عابدي
قيامي به عين الركوع وإنّه ... تشهّدُ مسجودي على عين ساجدي
فيُشهدني فيه بعَيْنَيَّ عينُه ... ويُشهده بي عينُ غيبي وشاهدي
وأشهَده عينَ الشهادة شاهداً ... وعينَ عيون الغيب فانظر تُشاهِدِ
وأجمَعُ بين المشهدين بجمعه ... وإطلاقِه عن قيد إطلاق عاقدِ
وإن [ينحصرْني][1] أُمَّهاتُ مَشاهدي ... فلا يتناهىٰ فيضُه بالزوائدِ
كأنّي وإيّاه بجمعِ حقيقةً ... إحاطيةً في واحدٍ ضربَ واحدِ

---

(١) كذا بالأصل وفي نسخة [تنحصر بي] بدل [ينحصرني].

سُلالةُ سَلْسالٍ من الماء سال في ... إناءٍ من النور المجسَّد جامدِ
ومتّحدٌ أبصارُنا ببصائرٍ ... لإبصار وجه الحقِّ حقًّا حدائدِ
وإنّي ونورٌ لا يُرى مُتَبَرْقِعٌ ... بسبعين ألفاً من حجابٍ وزائدِ
سِوى أنّه قد أخرقتْ سُبُحاتُه ... فلا شيء منها عن شهودٍ بزائدِ
وليس لنا لُبْس لِلُبْسٍ مَلابسٍ ... يُلابِس لُبْساً بعد لُبْس جَدائدِ
فما لي حجاب عنه وَهْوَ مُواجهي ... بوجهٍ محيط بالجهات مُراودِ
فكلّي عيونٌ شاهداتٌ وكلُّه ... وجوهٌ تَجَلٍّ لا يغيب وشاهدِ
يحدّثني طولَ النهار وإنّه ... سيأمرني طولَ الليالي الخَوالدِ
وكلّي له عند الحديث مَسامِعٌ ... بكلّ قلوبٍ في تَلَقّي المَواردِ
وكلّي لسان إن أقُلْ عنه أو به ... بكلّ ثناء فيه كلُّ المَحامدِ
وقَدْرٌ علينا كلُّ ليلٍ بوجهه ... ولي كلُّ يومٍ منه بالعيد عائدِ
فحمداً له بَدْواً وعَوْداً وعائداً ... إليه جميعُ الحمد من كلّ حامدِ

هذه الغَرّاءُ الداليّة، صدّرتُها في هذا الشرح كالقلادة[١]، وفيها من غرائب المعاني ولطائف الإشارات والعبارات البديعة ما لا يخفى على المتأمّل المحقّق والمستبصر المدقّق، وتتضمّن أحوالَ أذواق التوحيد المذكورةَ في هذا الكتاب من مشارب كُمَّل الأنبياء المذكورين وغيرِ ذلك ممّا يختصّ بالمشرب الكمالي الجمعي الأحدي المحمدي الختمي، وتَستكشف ما أشكل منها من الحواشي التي ربما أومأنا إليها بها، إن شاء الله تعالى.

وقد حان أن نشرع في شرح خطبة الكتاب، وما تحويه من الخلاصة واللُباب، وقد ذكرتُ في كلّ كلمةٍ كلمةٍ من متن الخطبة مباحثَ كثيرةً، وعلوماً عزيزة خطيرة، وقواعدَ مهمّةً جليلة علمية، وضوابطَ كليّةً جليّة؛ وذلك في نفسه بمفرده كتاب جامع، وبحر واسع، واللّهُ الموفِّق للطالب المؤمِّل، والراغبِ في التدبّر والتأمّل، على ما دَسَسْتُ في خَباياه، وضمَّنتُ مَطاوِيَه من الأسرار، لأُولي الأيدي والأبصار، وأربابِ الاعتبار والاستبصار. والحمد لله أوّلاً وآخراً وباطناً وظاهراً وجامعاً محيطاً حاصراً، وصلّى الله على الصَفْوة من عباده كافّةً، وعلى محمّد خاتم الرسل، وفاتح الأبواب والسُبُل، وآله الطيّبين الطاهرين، وإخوانه الكاملين، والصحابة أجمعين، والتابعين لهم في السنّة المحمدية المطهَّرة إلى يوم الدين خاصّةً.

---

(١) وفي نسخة كالعلاوة.

مقدّمة الكتاب

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**الحمد لله مُنْزِلِ الحِكَم، على قلوب الكِلَم، بأحديّة الطريق الأَمَم، من المقام الأقدم، وإن اختلفت النِحَل والمِلَل لاختلاف الأُمَم، وصلّى الله على مُمِدِّ الهِمَم، من خزائن الجود والكرم، بالقيل الأقوم، محمّدٍ وآله وسلّم**».

قال المؤيّد ـ رحمه الله ـ: في خطبة الكتاب ستَّ عشْرَةَ كلمةً تحتوي على مثلها مباحثَ كليّةً وإن استلزمتْ مباحثَ أُخَرَ ضمنيّةً تفصيليّة على ما سيرد عليك ذكرُها، وينكشف عند التدبّر والتأمّل سرُّها.

● البحث الأوّل
من مباحث خطبة الكتاب ●

الأوّلُ منها في الحمد:

وفيه عشَرةُ أبحاث ـ يتضمّن العاشر منها عشَرةً ـ:

البحث الأوّل: في حقيقة الحمد وتعريفه:

اعلم ـ أيّدك الله برُوح منه ـ: أنّ الحمد في عرف التحقيق تعريف المحمود بنعوت الكمال، وذكرُه للمخاطب بما هو عليه من الفضائل ومَحاسن الخِصال، فكلّ حمد من كلّ حامد على كلّ محمود تعريف للحامد من المحمود بما يستحقّه، وذكرٌ له بفضائلَ هي خُلقه وحقّه، كقولك: «إنّ زيداً عالم، عادل، حكيم، جواد، كريم». فعرّفتَه بالعلم والحكمة والعدل والجود والكرم، عند المخاطب.

البحث الثاني: في تقاسيم الحمد:

هو ينقسم بالقسْمة الأُولىٰ إلى قسمين: أحدهما: أن يكون الحامد هو الحقَّ. والثاني: أن يكون الحامد هو الخلقَ. ثمّ إنّ كلّ واحد من القسمين ينقسم إلى قسمين بأن يكون المحمود في كلّ واحد منهما أيضاً هو الحقَّ أو الخلقَ كذلك.

فإن كان الحامد والمحمود هو الحقَّ، فهو ـ سبحانه ـ يَحمَد نفسه لنفسه من حيثيّتين أو حيثياتٍ، فيكون معرِّفاً في حضرة أو مرتبة لنفسه من حيثُ ظهوره في أُخرى، فهو يحمد نفسه ويعرِّفها بما يستحقّه من الكمالات الذاتية والإلهية والأسمائية وغيرها. وفي هذا القسم مباحثُ:

البحث الثالث:

وهو أن يَحمد نفسه من حيث هويّته العينيّة واللاتعيُّنيَّةِ، وإطلاقِه وغيبِ ذاته غَيبة الغيبيّة، ويتّحدُ الحمد والحامد والمحمود في هذا المقام، ويستحيل تعقُّل تميُّزِ الحامد عن الحمد والمحمود؛ إذ لا لسان فيه، ولا وصف ولا نعت ولا حُكم أصلاً؛ لقهر

الأحدية الذاتية كثرةً في تميُّز الحمد عن الحامد والمحمود، وغايةُ العبارة الإشارةُ إلى التعريف. والحمدُ الخاصّ بهذه المرتبة هو بكمال الإطلاق عن كلّ تعيُّنٍ ونسبةٍ، وأنّه الكامل بالذات على الإطلاق.

وقد يقال: إنّه لا حمد من هذه المرتبة، والمراد نفيُ النعتِ، وسلبُ تميُّز الحمد عن الحامد والمحمود.

والحقّ أنّه يعرّف ويُحمَد بإطلاق حمد الحمد الذاتي المطلق مجملاً كما مرّ بلا تفصيل، فافهم.

البحث الرابع:

حمده ـ سبحانه ـ نفسَه من حيثُ تعيُّنه الأوّلِ، المحيطِ بجميع التعيّنات، فحمده له فيه تعريف وحمد مستغرِقٌ جميعَ المحامد، ويستوعب جميع المحاسن والكمالات، ويحيط بسائر الفضائل والنعوت تماماً، وأنّه منه تنبعث الكمالات والمحامد، وينفصل آخِرُ ما يتحصَّل، وفيه يتّحد في الأوّل ويتأصّل، وهو تعريف وحمد ذاتي للذات، في أعلى مراتب حمد الحمد القائم بالذات، تعالت وتقدّستْ؛ فهو يحمد ذاتَه المطلقةَ بعين تعيُّنه أوّلاً، ويعرّفها بأنّها أصله لأنّ التعيّن بحقيقته يدلّ على أنّه مسبوق باللاتعيّن، وأنّ وراءه ما لا يتعيّن، ويعظم أن تَعَيَّن أو تَبَيَّن، ومنه ظهر المتعيِّن ويُعيِّن ويميِّز من وجهٍ عن ذلك الأصلِ وتَبَيَّن؛ فيعرِّف ذاته المطلقةَ في هذا المقام بمحامدَ سلبيةٍ وكمالاتٍ تنزيهية، ويعرِّف ذاته ـ المتعيِّنةَ بالتعيّن الأوّل ـ بأحديّة جمع جميع الكمالات الثبوتية والسلبية، فافهم.

البحث الخامس:

هو حمده ـ سبحانه ـ ذاتَه بعلمه الذاتي بأنّ جميع الكمالات والنعوت والأسماء والصفات والنِسَب والإضافات ـ على التعيين والتفصيل ـ ثابتة له كلَّ الإثبات، والمحامدُ من هذه المرتبة صفاتية، وفيما فوقَها ذاتية، في تعرُّف نفسه بكشفه وإحاطته بجميع التعيّنات العلمية على التميز والتعيين حَسَب المعلومات، وأنّه هو المعلوم الحقيقي المتعيِّنُ في أعيان المعلومات، فيعرِّف ويحمد ذاته بأنّه محيط ـ بعلمه الذاتي ـ مما يُعلَم منه، ومحيط إحاطةً ذاتيةً بعلم ما لا يُعلم ولا يحاط به بأنّه كذلك لا يُعلم ولا يُحاط به.

البحث السادس:

هو أن يحمد الحقُّ ويعرِّفَ ذاتَه بحقائق ذاته، ويعرِّفَ أيضاً حقائقَ ذاته بذاته جمعاً وفُرادىٰ بأنَّ ذاته أحدية جمْعها، وأنّها شؤونه الذاتيةُ وحقائقُ تفاصيلِ كمالاته الذاتيةِ، وأنّها في الذات عينها، فهي هي فيها على الأحدية، وأنّه فيها ـ أي في حقائق ذاته أو شؤون ذاته ـ متكثِّرُ الأسماء والصفات والنعوت والإضافات، وأنّ جميعها ثابتة له على أكمل وجوه الإثبات عند العلماء الأثبات.

البحث السابع:

حمد الحقّ حقائقَه المؤثِّرَة الفعّالة الوجوبية ـ وهي أسماء الأُلوهية والربوبية ـ بأنّها هي المؤثّرة في الكائنات، وأنّ الأُلوهية والربوبية تَثبت للذات بحقائق هذه النسب والصفات، فهي أركان الأُلوهية وقواعدُ بنيان الربوبية ورَبّاتُ الحقائق الانفعالية الإمكانية، وكذا يعرِّف ويَحمد أيضاً بحقائق الوجوب والفعل والتأثير حقائقَ الانفعال والتأثّرات الكيانيۃ: بأنّها مَجالُ تجلّياتِها، ومَحالُّ تنزّلاتها، ومظاهرُ تعيّناتها، وحقائقُ متعلّقاتها، وأنّ تحقّق جميع هذه النِسَب الربانية يتوقّف على هذه الحقائق الكيانية.

البحث الثامن:

أنْ يَحمد الحقّ هذه الحقائقَ كلَّها بأنّها أحواله الذاتيةُ، وشؤونه العينية النفْسية، ونِسَبُه الغيبية الإنّيّة، وهي فيه عينه لا تتميّز عنه ولا تغايره ولا توجب كثرةً منافية لأحدية الذات، ولا ظهورَ ولا تعيُّن للذات إلاّ بها وفيها وبحسَبه أزلاً وأبداً، وأنّ ظهور الذات بها متنوِّعُ التعيُّنِ، وتجلّيَ الوجودِ فيها مختلفُ التميّز والتبيّن، وكذلك توحُّدُها في الذات واستهلاكها في أحديتها ذاتيّ للذات، اقتضت بحقيقتها الأمرين معاً، فهما ثابتان له أزلاً وأبداً عند التفات الأثبات.

البحث التاسع:

هو حمد الحقّ من كونه عينَ الوجود الظاهر المشهود نفْسَه من كونه باطناً؛ لأنّه عين الظاهر والباطن، فهو ـ سبحانه ـ يحمد بظاهريته ومَظهريته التي هي مَجلىً لغيبه؛ فهو بإنّيّته ـ الظاهرةِ التفصيلية المتعيِّنة بإنّيّات الموجودات ـ يعرِّف ويحمد هويّاتِه الباطنةَ الغيبية العينيَّة، وكذلك يعرِّف ويحمد بكلّ عينٍ عينٍ من الأعيان ـ الغيبية المعنوية الثابتة في عرصة العلم الذاتي الأزلي ـ مظاهرَه ومَرائيَه ومَناظره ومَجاليَه الخصيصةَ بها في الوجود بأنّها صور أنانيّاتها، وأنّ الأعيان ـ وإن كانت معانيَ هويّات تلك الأنانيّات ـ

فإنّها صور إنّيات الذات الغيبيّة، فافهم وافرق بين التاسع والثامن، ولا يَعْسرُ عليك إن شاء الله تعالى.

البحث العاشر:

مشتمل على أقسام حمدِ الخلق للحق، وحمدِ الحق خلقَه ـ من كونه خلقاً و«سِوى» ـ بثبوت ما به امتيازُ مرتبة الخَلقية عن مرتبة الحقّيّة الواجبيّة الربّانية، بثبوت الافتقار الذاتي للخلق، وثبوتِ وجوب الوجود بالذات لمرتبة الأُلوهية، وهو القسم الثاني من التقسيم الأوّل، أخّرناه ليتمّ أقسامُ القسم الأوّل.

والتقسيم الكلّي الحاصرُ للحمد في هذا التقسيم من خمسة أوجُهٍ في جانب الحق، وجانبُ الخلق كذلك بمثلها ـ وهي أُمّهاتُ الحضرات الخمس الأُخَرِ ـ:

الأوّل: من حيثُ عالَم المعاني وهي صورُ معلوميّاتِ الأشياء لله ـ تعالى ـ ومعنوِيّاتِها أزلاً، ويسمّيها أهلُ الله الأعيانَ الثابتة؛ ومحامدُ هذه المعاني والحقائقِ للحق تكون بألسنتها الغيبية واستعداداتها غيرِ المجعولة وخصوصياتها الحقيقية بأنّها شؤونه المعنويةُ، وأنّ الحق مسمًّى بها وظاهرٌ فيها بحسبَه ـ كما مرّ ـ وأنّها معيِّناتُ الأسماء الإلهيّة الوجوبية، ونِسَبُ الربوبية، ويختلف هذا القسم بمقتضى خصوصيات الأعيان.

الثاني: حمد الحق لعالَم الأرواح؛ وتعريفُها وحمدها للحق يكون بالتنزيه والتسبيح والتقديس والطهارة والوحدة والبساطة والشرف والنورية طرداً وعكساً، جمعاً وفرادى، كقوله: سبحان الله، وسُبُّوح قدّوس، ربُّ الملائكة والروح. ومثلِه.

الثالث: من حيث عالم المثال وصُوَرِه؛ ومحامدُه للحق ومحامدُ الحق لها فيه إنّما تكون بتجسيد التجلّيات، وتشخيصِ الأعيان المعنويات، وتصويرِ الأسماء والصفات، وإظهارِ المعاني والأرواح متمثّلاتٍ في الأشكال والهيئات بأنّ لها قوّةَ التجسُّد والتشكّل والتمثّل محسوسةً كالجسمانيات والتحيّزات وإن لم يكن كذلك في الذوات.

الرابع: محامد الأرواح والمعاني للحق، ومحامدُ الحق لها أيضاً بتمثيلها وتشكيلها المُشاهَدِ بأنّها أشكالُ شؤوناتها، وصورُها المعنوية العقلية بحسب اللوازم ولوازم اللوازم بما بَيْنها من المناسبات والمباينات والنسب والإضافات وصورِ الجمعيات، ولكنّها مقيَّدة بالقوّة المتخيِّلة في الحسِّ المشترك من كلّ حيوانٍ له قوّة التخيّل والتصوّر.

والفرق بين الأوّل والثاني أنّ الأوّل صورٌ تمثيلية وأشكال وهيئات أُوَلُ يَتمثّل ويتنزّل فيها الأرواحُ؛ والمعاني والتجلّياتُ بحقائقها وبأنفسها هي لها قوالبُ وهياكلُ روحانيةٌ ونورانية بخصوص مقتَضَياتها، لا بالنسبة إلى الشاهد، وفي حسّه المشترك. وفي الثاني بحسب المتخيِّل ومرتبته وشهوده.

الخامس: عالم الأجسام والجسمانيات، وهي ـ جمعاً وفرادى ـ تحمد الحقَّ بذواتها ووجوداتها ومراتبها وأرواحها وقواها وألسنةِ أحوالها واستعداداتها بموجب علوم ومعارفَ آتاها الله؛ وتعريفاتُها للحق بالكمالات الثبوتية الوجودية الخصيصة بالجسمية الكلّية وبكلّ جسمٍ جسمٍ منها وبكلّ موجود موجود من المتحيّزات الجسمانية.

والوجوداتُ الخَلقيةُ الكيانية ـ من حيثُ حقائقها ومعانيها، ومن حيث أرواحها ومثانيها روحيُّها وعقليُّها ونفسيُّها ونوريّة معانيها، ومن حيث تمثّلاتها وتشخّصاتها وتجسّداتها الروحانية ومبانيها المثالية العقلية النورانية والمثالية والخَيالية والجسمانية طبيعيُّها وعنصريُّها ـ تَحمد الحقَّ وتعرِّفه بذواتها ومراتبها وأفعالها وأحوالها ونِسَبها وإضافاتها دائماً.

والنوع الإنساني ـ بأنواع لغاتها وتسبيحاتها وتحميداتها وتمجيداتها وتهليلاتها وتكبيراتها أيضاً ـ يعرِّف الحق ويحمده على ما عرفت، وقد دوّن في ذلك الكتب. وتعريف ذواتها وحمدُها للحق يكون من وجهين:

أحدهما: بتنزيه الحق وتقديسه عن خصائص النقائص ـ التي هي عليها ـ من حيث كونه غنيًّا عن العالَمين، وسلبِها عنه.

والثاني: تعريفه ونعته ـ تعالى ـ بما هي عليه من أنفسها وأعيانها من الكمالات الخصيصة بأنّها ثابتة له من حيث هي على الوجه الأكمل.

فهذه أُمَّهات تحميدات الموجودات ـ بألسنة مراتبها الكلية الوجودية ـ للحق، وتعريفِ الحق لهم بأنّها مَلابسُ نوره ومَرايا تَرائِي وجهِه وشعورِه وقصور حوره، ولو شرعتُ في التعديد والتفصيل، لأدّىٰ إلى التطويل.

وهذه إشارات كليّة إجمالية إلى أقسام الحمد وأنواع المحامد مشحونةً في مَطاوي الكتب المُنْزَلة كالصحف والتوراة والإنجيل والزبور والفرقان، وفي الأحاديث والأخبار والقِصص والآثار، وفي الدعوات المأثورة، والأقسام والكمالات النبوية المنقولة المشهورة، وذلك أمر لو سكتُّ عنه كيفيَّته فسكَتْنا عن إيرادها في هذا الكتاب وتَعْدادِها.

ومن جملة هذا القَسْم حمدُ الخلائق بعضِها للبعض؛ وتعريفُها عُرفاً بالمدح والثناء، وذلك أيضاً تعريف لذلك المُثنىٰ عليه بفضائلَ خصيصةٍ به، وأقسامُها أيضاً ـ مع كثرتها وعدم تَناهيها ـ مشهورة مذكورة ولا حاجة بنا إلى تحديدها وتعديدها.

وفي مشرب الكمال كلُّ ذلك حمد للحق من الحق من حيث كون الحق ـ باعتبار الوجود الظاهر بالكلّ في الكلّ ـ عينَ الكلّ ـ فافهم ـ كما قلنا؛ شعر:

«وكــلُّ مَــدِيــحٍ فــي سِــواه فــإنّــه له وَهْوَ أنهى مقصدي في قصائدِي»

وقد تمّت المباحث العشَرة التي يتضمّن العاشر منها عشَرةً ولم يذكره؛ وذلك أنّ المحامد الكلّية الخَلقية تَنضاف إلى الخلق من كون الخلق حامداً للحق ولبعضه من البعض من حيث هذه الحضرات الخمسِ؛ فمن قِبَل الخلق خَمْسُ مراتبَ حمديةٍ، ومن جِهة الحق ـ المتعيِّنِ بالوجود الخلق في كلّ عينٍ عينٍ من الأعيان الخَلقية ـ لها خمسٌ أُخرى. فكل واحدة من حقيقتَي الحقِ والخلق ـ الظاهرِ كلٌّ منهما بكلّ منهما ـ تَحمد الأخرى وتعرِّفها بما هي عليه من المحامد.

وأمّا العاشر المحيط بالعَشرة فهو حمدُ الحمدِ القائمِ بالحق والإنسانِ الكامل في كلّ عصر.

وبيان ذلك: أنّ كلّ كمالٍ ظاهرٍ وقائم بالحق أو الخلق والإنسانِ الكامل ـ في الذات والأسماء والصفات والأحوال والأخلاق والنِسَب والإضافات في جميع المواطن والمراتب والمقامات ـ يَحمد ويعرِّف مَن قام به بنفس قيامه به، وليس كلّ ذلك بأمر زائد على سرّ التجلّي الإلهي الجمعي الأحدي، الذي ظهر بالإنسان الكامل ـ الجامع الواحد جمعاً أحديًا وتفصيلاً جمعيًا قرآنياً ـ وبالإنسان المفصَّل الفرقاني، الذي هو العالَم جمعاً وفُرادى بموجب الحضرات الأسمائية وبمقتضى النسب العلمية والشؤون التي هي الأعيان الثابتة، فيكون كل واحد من الإنسان الكامل الجامع والعالَم حامداً ومُثْنِياً على الحق وعلى كل واحد منهما ـ جمعاً وفرادى، إجمالاً وتفصيلاً ـ من كل واحد وبكل اعتبار بنفس الدلالة على أصل منبعه ومُنْبَعَث مَهْيَعه من الجناب الإلهي، ومعرِّفاً للحق من تلك الجهة وذلك الاعتبارِ إمّا تفصيلاً وجودياً في العالَم من مفردات الوجود وفي كلّ عين عين من أعيان العالَم، وإمّا باعتبار أحدية جمع الجمع الكمالي الإنساني في الإنسان الكامل مدَّةً في مقامات المُضاهاة العظمى والمِثْليّة المُثْلىٰ، من حيث ظهوره بالصورة الإلهية، وهي أمانة الله عنده، حملها الإنسان حيث قَصَر وعجز عن حملها غيرُه من الموجودات الكَوْنية، كما قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ

عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] وهي كلّ مَن له سُمُوٌّ من المراتب الكلية ﴿وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] وهي السُفْلى ﴿وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] وهي التعيّنات العالية ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وثانياً كرّةً أُخرى عن مقام المباهاة الكبرى، التي ظهر بها الإنسان الكامل أيضاً من حيث ظهوره بكل كمال ونعت وصفة وحكم تَعَيَّن في العالَم في الفرق؛ فإنّه ظهر به وفيه على الوجه الأكمل الأجمع، ومن حيث ظهوره بنقائصَ أيضاً هي نقائض الكمالات المذكورة آنفاً، فحمده التفصيلي هو أنّ كلَّ حقيقة حقيقة من حقائق ذاته ـ رُوحاً ونفْساً وقلباً وسرًّا وجسماً ـ وكلَّ لازم وقوّة ونعت وحكم لكلّ من ذلك ـ بما ينطوي عليها ذاتُه ويحتوي عليها نشأته ـ يحمد الحقَّ ويعرِّفه من حيث الاسم الإلهي، الذي تستند إليه تلك الحقيقةُ أو القوّة أو الصفة وغيرُها، وترتبط به من خشيته، وبه ظهر فيه وتعيّن الوجودُ الحق. وحمدُه وتعريفه له بكل منها بالألسنة الخمسة المذكورة ـ وهي: لسان الذات، ولسان المرتبة، ولسان الحال، ولسان الاستعداد، ولسان أحدية جمعه الكمالي، فمحيط وجامع بجميع دلالات الأسماء والصفات والعوالم والحضرات والنسب المَرْتبيّة والإضافات ـ بمحامدَ لا تتناهىٰ، ويسمّى حمدَ الحمد من مقام أحدية جمع الجمع الكمالي الإنساني، فافهم.

وذلك أنّه لمّا كانت التجلّيات الذاتية والإلهية والرحمانية دائمةَ الوصول ـ بأجناس النِعم وأنواع العطايا وأصناف المواهب ـ إلى الإنسان الكامل من جميع المراتب الذاتية والأسمائية، تعيَّنت هذه النعمُ والآلاء من لسان أحدية جمع الجمع الكمالي ـ الذي للإنسان الكامل ـ حمداً كليًا إحاطيًا كماليًا جامعاً لجميع المحامد بنفس قيامها وظهورها به وفيه في مقابلة تلك النعم والمواهب المحيطة الأحدية الجمعية، من حيثُ إنّه بالذات والمرتبة والوجود محمد ويعرِّف الحقَ ويعرفه بالحق والعالم وبه معرفةً وحمداً وتعريفاً جامعاً بين الحمدين دائماً في كل حالة، لا في حالتين، وعن هذا الحمد يعبَّر بحمد الحمد. فافهم والله الموفِّق.

● تتمّة للمباحث الحمدية ●

منها: أنّ جميع هذه المحامدِ إن كان ـ مقيَّداً أو متعيِّناً ـ من المحامد في مقابلة ما وصل إليه ومُجازاةَ ما أنعم الله عليه من النَعْماء والآلاء بالمشار إليها من حيث كليات مراتبها، فإنّه يُخَصُّ بـ«الشكر». وإن لم يكن في مقابلة شيء منها ولا معاوَضةً ولا مُجازاةً ـ كما مرّ ـ بل حمداً وتعريفاً بما هو عليه من الكمالات والفضائل

والاستحقاق والأهلية، فإنّه يخصّ بلفظ «الحمد». وإن كان من خَلْقٍ ثناءً وتعريفاً لخلقٍ آخَرَ من حيث خَلقيته، يسمّى «مَدْحاً» إن كان بما هو فيه من الكمالات، وإن كان بما ليس فيه، فذلك «مَدْهٌ» بالهاء.

ومنها: أنّ تعريف كلّ معرِّفٍ وحمدَ كل حامد باللسان والقلبِ قصداً لكلٍّ مَن يحمده ويعرّفه إنّما يكون بحسب معرفته به أوّلاً، حتى يتأتّىٰ له التعريفُ به عند مَن لا معرفة له بالمحمود، وتعريفاً بمعرفته بالمحمود ثانياً، فكلُّ مَن كانت معرفته بالله أتمَّ وأكملَ، كان حمده له أتمَّ وأفضلَ وأعمَّ وأشملَ، وتفاضلُ الحامدين المعرِّفين للّه في محامدهم وتعريفاتهم بحسب تفاوت معرفتهم بالله؛ فحامدٌ له ـ تعالى ـ من حضرة أو حضرتين أو أكثرَ بحسب جمعيّته الإنسانية. والحمدُ الأكمل المحيط الأشمل هو لأكمل الناس من حيثُ الحق وبه، أو حمدُ الحق لنفسه من حيث هذا الكامل جمعاً وفرادى، كما مرّ. فتذكّر.

ومنها: أنّ الحمد على أنحاء ثلاثة: فإن كان بصفةِ تنزيهٍ، فهو «تسبيح». وإن كان بصفةِ ثبوتٍ، فهو «الحمد». وإن كان بصفة فعل، فهو «شكر»؛ فإنّ حمد كل حامد وتعريفَه للمحمود إمّا أن يكون بصفة تنزيه، أو صفةٍ ثبوتية قائمة بالمحمود يستحسنها الحامد فيعرِّفُ المحمودَ بها، أو يحمَده بصفة فعل، وعلى أيّ نحو كان فإنّه لسان من ألسنة الكمال، يشير إلى كمال في المحمود ـ قَصَد الحامد إظهارَه ـ أوّلاً، وإلى معرفة الحامد به ـ كما مرّ ـ ثانياً. وفي الآخِر إلى كمال غايتَيْ قصدِ الحامد والإخبارِ به، فيقع التصديق بصحّة ما خبر، ببرهان وحجّة.

ومنها: أنّ الحمد من حيثُ إطلاقه لا لسان له إلاّ لسانَ الذات من كون كل واحد من الحامد والمحمود والحمد عينَ الآخر، كما مرّ؛ فلا يقع حمدٌ مطلق من حامد إلاّ لفظاً، وإن أُضيف الحمد المطلق إلى الاسم الجامع ـ وهو «الله» ـ فلا يكون ذلك إلاّ من حيثُ حضرةٍ خاصّة من حضرات الأسماء؛ وذلك لأنّ الإطلاق الحقيقيَّ هو الذي لأحدية جمع الجمع، والإطلاقُ يقتضي سقوط النِسَب والإضافات، ويُفضي إلى استهلاك الأسماء والصفات، واضمحلالِ سائر الإشارات والعبارات الثبوتية والسلبية، فلا حمدَ فيه ولا اسم ولا صفة ولا رسم، بل الذات مطلقة عن جميع الاعتبارات الثبوتية والسلبية. وهذا وإن كان معرفةً وتعريفاً فإنّه آخِرُ مراتب العلم والمعرفة بالله إجمالاً كما مرّ، فافهم. وإنّ قلنا: «الحمد لله» مطلقاً من غير تقييد، فإنّ حال الحامد حين الحمد يقيّد الحمدَ ولا بدّ، فلا يبقى إلاّ إطلاق اللفظ.

ومنها: أنّ تعريف الحامد بحمدٍ لله يكون بذاته، أو بمرتبته، أو بوجوده، أو بأحدية جمع المرتبة والوجود، وأحديةِ جمع الجمع، **فمرتبة الحق**: الألُوهيةُ ووجوبُ الوجود الذاتي والفعلِ والتأثيرِ والسلطانِ. **ومرتبةُ الخلق**: العبوديةُ والافتقار والانفعال والتأثّر وامتثال الأوامر والنواهي، وتعيُّنُ الوجود في كل مرتبة بحسبها؛ فهي حامدة ومعرِّفة لأصلها الذي منه انبعثت وهو التعيّن الأوّل وحقيقةُ الحقائق الكبرى، فافهم.

ونختم الكلام على أسرار الحمد، وكلُّ هذه المباحثِ في لفظ «الحمد». وحان لنا أن نشرع الآنَ في العلوم والأسرار والمباحث التي يحتوي عليها البحثُ الثاني من المباحث الستّةَ عشَرَ على ما بنينا عليه.

● البحث الثاني
من مباحث خطبة الكتاب
تحقيق في وجوه تسمية اسم الله ●

فنقول: الاسمُ «اللّهُ» ـ ويُكْنىٰ عنه في عرف أهل الطريق بـ«الجلالة»؛ تعظيماً لذكره ـ فيه من أُمّهات القواعد وكلّيات الضوابط والأُصول ـ التي نذكر هاهنا ـ أبحاث عشرةٌ:

الأوّل: في الاختلاف الوارد بين علماء الرسوم؛ ذهب الخليل وسِيبَوَيْهِ والمبرِّدُ من علماء العربية إلى أنّه اسمُ عَلَمٍ للذات. ومن علماء الشريعة أبو حنيفةَ والشافعيُّ والغزّاليُّ والإمامُ محمّد بن عمرَ الخطيبُ الرازي وأبو زيد البلخيُّ والقفّال الشاشيُّ والخطّابي من المتكلّمة والنُظّار ـ رحمة الله عليهم ـ إلى أنّه عَلَم. وكلّهم اختاروا القول بعَلَميّته.

ثم اختلفوا في أنّه عربي أو عِبري؛ فذهب أبو زيد وجماعة من المتكلّمين إلى أنّه مأخوذ من اللغة العبرانية؛ لأنّ اليهود والنصارى يقولون في الاسم العلَم «إلٰهـا» فحذَفت العرب الألفَ التي بعد الهاء؛ طلباً للتخفيف، كما فعلوا في «اليوم» و«النور» و«الروح»؛ فإنّها أيضاً منقولة من اللغة العبرانية وكانت «نورٰا» و«يومٰا» و«روحٰا» فحذفوا الألِفاتِ من هذه الكلمات، فقالوا فيها: «يوم» و«نور» و«روح».

وبطلان ما ذهبوا إليه بيِّن؛ لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ هذه الكلمات عبرية، بل عربية في أصل الوضع، وليست مأخوذة لِلُغة العرب من لغةٍ أُخرى، بل هي ممّا تَواطأتْ عليه اللغتان، وكثيراً ما يقع مثل ذلك من التواطؤ بين اللغات، والتواطؤ فيها بين اللغتين لا يوجب الجزم بكونها مأخوذة من إحداهما للأُخرى، ولا كونِ إحداهما أقدمَ من الأُخرى، وإن أوهَمَ احتمالَ ذلك، فلا يوجب الجزمَ، بل المُواطأة وقعت فيها بينها لسرٍّ نذكره.

وأيضاً: لأنّ الواضع الحقيقي ـ وهو الله ـ وضع هذا الاسم عَلَماً للمُوجِد؛ لما عَلِمَ في حروفها وتركيبها من الحقائق والأسرار الدالّة عليه سبحانه، ثم أوحى إلى واضعي اللغاتِ من قدماء البشر، أو ألهمهم وضْعَ هذه الألفاظ لهذه المعاني على التواطؤ من غير مُواضَعة ولا مشاورة بين الواضعين، ولا سيّما وهذا الاسم مخصوص عند العرب بالموجد الخالق للعالَمين، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦١].

وأيضاً: لو قلنا: إنّه مأخوذ من لغةٍ غير لغة العرب، لكان غيرَ عربي وقد أخبر الله بأنّ القرآن عربي؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُف: ٢] وقال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزّخرُف: ٣] ولو كان عبرياً، لما كان عربياً، هذا باطل وكفْر بالله؛ لما فيه من التكذيب.

وأيضاً: فإنّ لغة العرب أوسعُ وأكملُ من سائر اللغات، فإن كانت في الاسم «اللّهِ» ـ الذي هو أوّل الأسماء والمسمّيات ـ مفتقِرةً إلى غيرها من اللغات، لكان فيها من النقص والضيق ما لا يخفى، ولا سيّما وقد ذكر الله كونَه عربياً في مقام مدح القرآن، فيجب أن يكون عربياً.

والأصحّ الأرجح أنّه اسمٌ عربي وقعت المُواطَأة فيه بين اللغتين؛ لشدّة مناسبة الحقائق الحرفية التركيبية وحقائقِ مسمّاه على ما سيأتيك نبؤُهُ ـ إن شاء الله ـ عن قريب.

البحث الثاني: في حجج القائلين بعَلَميّته وما يرد عليها من الردّ والمنع وهي من وجوه:

منها: أنّ الله ـ تعالى ـ أقام هذا الاسم مُقامَ الذات موضوعاً لسائر الأسماء والصفات، وحَمَل سائر الأسماء عليه، فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فأضاف جميع الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم، ووضعه موضعَ المسمّى، وقال أيضاً: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحَشر: ٢٢ ـ ٢٤] فقدّمه على سائر الأسماء، وحمله على هويّته الذاتية المقدّسة، ثم بعد نفي الأُلوهية عن غيره أثبتها له بالاستثناء، ووصفه بسائر الأسماء وسمّاه بها؛ فكان هذا الاسمُ مسمّى لجميعها وهي أسماء له، فلو لم يكن علَماً للذات لم يكن كذلك.

ويجاب عن هذا: بأنّه إنّما يلزم بما ذكرتم أنّه سُمِّي بسائر الأسماء وأُقيم مُقامَ المسمّى، ولا يلزم أن يكون علَماً للذات.

وممّا احتجّ به مثبتو علَميّتِه: أنّ المشتقّ عبارة عن اسم موصوف بصفة يدلّ عليها الاشتقاقُ اللفظي، وتُفهم منه، وحينئذٍ يكون المفهوم منه كليًا لا يمنع نفسُ تصوّره عن وقوع الشركة فيه، وعلى هذا تكون لفظة «الله» كلّيةً غيرَ ممتنعة عن وقوع الشركة فيه، وذلك باطل؛ لما فيه من الشركة.

ويجاب عنه: بأنّه لو كانت الأُلوهية صفةً كلّية يشترك فيها كثيرون، لكان ما ذكرتم وارداً، ولكنّا لا نسلّم ذلك، بل هي صفةٌ أحديةٌ جمعية جامعة لحقائقَ هي مخصوصة بذات الموجد.

ولا نسلّم أيضاً أنّ دلالته جزئية مخصوصة بصفة معيَّنة، بل يدلّ على عدّة معانٍ بالاشتقاق اللفظي وكلّها موجودة لذات واجب الوجود، فلا تقع فيها الشركة؛ لعدمِ وجود تلك المعاني في ذاتِ غيره.

وأيضاً: لا نسلّم أنّ كلّ مشتقّ كلّيّ ـ كما ذكرتم ـ غيرُ مانع عن وقوع الشركة، بل إذا كان بحقيقته يقتضي الاشتراكَ في الوضع والدلالةِ كلفظة «العين»، بل هو مخصوص بحقيقة الموجِد، كالشمس مخصوصةً بالنيّر الأعظم مع دلالتها على الشُمُوس وهو الارتفاع والعُلُوّ والإباء وشدّة التسخين وهي معانٍ مخصوصةُ الجمعية في الشمس، وإن كان كل واحد منها موجوداً في غير النيّر الأعظم، ولكن أحديّة جمع جميع هذه المعاني في النيّر الأعظم، فكذلك دلالة هذا الاسم دلالة أحديةِ جمع جميع ما في قوّة دلالة اسم «الله» من المعاني.

وممّا احتجّ به مثبتو العَلَميّةِ أيضاً: أنه لو كان مشتقًّا، لكان من أسماء الصفات، وحينئذٍ لم تكن إقامته مُقامَ الموصوف أولى من غيره، ولكن هذا الاسم موصوف ومنعوت بسائر الأسماء دون غيره، فهو اسمُ علَمٍ للمسمّى.

والجواب: [أنّه] لا تلزم من هذا علميَّتُه؛ فقد يكون بعض الأسماء والصفات أجمعَ وأعمَّ وأكملَ وأتمَّ في معناه لحقائق الموجِدية، فيندرج سائره تحت حيطته، فيُقام مُقامَ المسمّى ويوصَف بالجمع، ولا يكون علماً للذات، ونحن ما نعني بالعلَم إلاّ الاسمَ الدالّ على حقيقة الذات، وذاتُه ـ تعالى ـ لا تنحصر في مدلولٍ معيّن، فلا يجوز أن يكون لها اسمُ علم، بل هو اسمٌ مقدّم على جميع الأسماء، جامع لمعاني الكلّ وهو الاسم «الله» ومع هذا فغير ممتنع أيضاً أن يُحمل هذا الاسم على غيره من الأسماء.

وقد قيل: إنّ كل واحد من الأسماء الإلهية يُقام مُقامَ المسمّى موضوعاً، ويُحمل عليه هذا الاسمُ، كما ذهب إليه ابن قَسِيّ ـ رضي الله عنه ـ فيقال مثلاً: «الرحمٰن الله»، و«الرحيم الله»، و«الكريم الله»، وهذا صحيح، غير ممتنع شرعاً وعقلاً وكشفاً، وقد ورد هذا النَمَط في الأدعية المأثورة، وأصله في القرآن كثير وإن لم يهتدِ إليه إلاّ أهلُه، كما يقع في جواب الاستفهام مثلُ قوله: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦] معناه: ربّ السماواتِ السبع وربّ العرش العظيم اللّهُ، فافهم. فهذه محصول كلّيات أقوال المثبتين لعلَميته، وجوابُها بلسان التحقيق والإيجاز.

البحث الثالث: في حجج مثبتي الاشتقاقِ ذهب جمع كثير من العلماء بالعربية، والأشاعرةُ، وجمهورُ المعتزلة إلى أنّ هذا الاسم مشتقّ. واحتجُوا بحجج:

منها: أنّ وضع الاسم العلَم يتوقّف على معرفة حقيقة الذات، وذاتُه ـ تعالى ـ غير معلومة للخلق، فوضْع العلَم لها مُحال.

وقد أُجيب عنه: بأنّه وإن لم تكن ذاته معلومة للخلق، وليس لهم أن يضعوا لها اسماً علَماً، لكن ذاته ـ تعالى ـ معلومة له؛ فلا يمتنع عليه أن يضع اسماً علماً لذاته تعالى.

والجواب عن هذا: أنّ الهوية الذاتية مطلقة بالإطلاق الحقيقي وهي تقتضي بحقيقتها أن لا تُعلم ولا تَنحصرَ ولا تُعرف ولا تتناهى ولا تُحَدَّ، وحقيقة العلْم الإحاطةُ بالمعلوم وكشفُه على سبيل التمييز عن غيره؛ فحقيقة العلْم لا تتعلّق بها وحقيقة الذات تقتضي أن لا تُعلم، والشيء إذا اقتضى أمراً لذاته، فإنّه لا يَزال عليه ما دامت ذاتُه، فلو وضع الحق لنفسه اسماً علَماً لا يُفهم منه إلاّ خصوصُ الذات، لكان محصوراً في دلالة ذلك الاسم، وصارت الذات المطلقة مقيَّدةً به، وهذا محال.

وأيضاً: ليس في قوّة لفظٍ من الألفاظ أن يدلّ على الذات المطلقة دلالةً إطلاقية؛ لكون أيّ لفظ فُرض مقيّداً بتركيبٍ خاصّ وليس في قوّة المقيَّد أن يُعطي غيرَ ما في حقيقته، ولا في قوّة حقيقة العلْمية أن تحيط بما لا يقتضي الإحاطةَ به لذاته؛ لأنّ العلْم ـ سواء أُضيف إلى الخلق أو إلى الحق ـ فإنّ الإضافة لا تُخرجه عن حقيقته، والحقائقُ لا تتبدّل؛ فلا تُطلَق حقيقةٌ مقيَّدة بالحقيقة ولا تتقيّد حقيقة مطلقة من كونها كذلك، والعلْم على كل حالٍ نسبة من نسب الذات، متميّزة عن غيرها وهي ـ وإن كانت نسبةً محيطة بالمعلوم ـ فإنّها محيطة بالذات المنضبطة المحصورة المقيَّدة

المتميِّزة عن غيرها بحدّها، وليس في قوّة نسبةٍ من نسب الذات أن تُحيط بالذات غير المحاطة، وإلاّ لزم قلب الحقائق، وخرجت الذات عن مقتضَياتها الذاتية، وذلك بيِّن البُطلان.

فإن قيل: العلْم الذاتي عين الذات، فلا يكون من هذا الوجه غيرَها، فلا يمتنع على العلْم الذاتي الإحاطةُ بالذات.

قلنا: نعلى هذا لا تكون الإحاطة للنسبةِ العلْميةِ من حيث هي كذلك، بل تكون الإحاطة للذات، ومرادنا قصور النسبة العلْمية في حقيقتها ـ من كونها نسبةً من النسب الإلهية ـ عن الإحاطة بكنه الذات المطلقة. وعلى كل تقدير فإنّ الإحاطة بالذات المطلقة مُحال، فلا تُعلم أصلاً، فليس لها اسم علَمٍ لفظي، فافهم.

ومِمّا احتجّ به مثبتو الاشتقاقِ: أنّ العلَم يقوم مَقامَ الإشارة إلى ذات المسمّى وحقيقتِه، وحقيقتُه ـ تعالى ـ لا يشار إليها؛ لما في الإشارة من التعيين والتمييز والتحديد؛ فوضع الاسم عليه محال.

وأُجيب عن هذا: بأنّه وإن امتنعت الإشارة الحسّية إليه تعالى؛ لامتناع انحصاره في جِهةٍ حسّيّة، ولكن لا تمتنع الإشارة العقلية إليه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] وقال: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [يونس: ٣٢] وقال: ﴿ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [فُصّلَت: ٩] و«هو» و«ذلك» و«ذلكم» إشارات عقلية، فلا يمتنع وضع الاسم العلَم عليه بهذا الاعتبار.

والجواب: أنّا لا نسلّم عدم امتناع الإشارة العقلية إلى الذات المطلقة، وإلا لكانت متعيِّنة غيرَ مطلقة، وهي غير متعيِّنة من جميع الوجوه، فلا تتعيّن الإشارة إليه. وإن قيل بالإشارة المطلقة العقلية، فليست إلاّ إلى إطلاق الذات لا إليها، وجميعُ ما وردت من الإشارات المذكورة ـ سواء كانت من الحق أو الخلق ـ إشاراتٌ إلى نِسَبه الذاتية وحقائقِ أسمائه ومسمَّياته وحيثيات صفاته، كالأحدية والربوبية والهُوِيّة، وليست إلى حقيقة ذاته تعالى؛ فإنّ حقيقة ذاته ـ تعالى ـ لا يشار إليها، ولا تُعلم، ولا يحاط بها، ولا تتعيّن تعيّناً تنحصر فيه؛ لكون كلِّ متعيِّنٍ متميِّزاً عن غيره وكلُّ متميز عن شيء أو أشياءَ، فإنّه محدود مخصوص مقيد بكونه متميزاً عن غيره، وخارجاً عنه. وعدمَ كونه عينَ غيره، وما لا يَتعيَّن ولا يُعلم ولا يُجهل ولا يشار إليه على سبيل الحصر، فلا يوضع اسم علَمٍ له، سواء كان الواضع خلقاً أو فُرض حقًّا؛ فإنّ الحقيقة تأباه.

ولا يقال: يوضع لفظٌ إذا ذُكر يُفهِم تلك الذاتَ المطلقةَ من غير دلالةٍ اشتقاقية على سبيل الإجمال والإيماء، فيكون علَماً لها.

فإنّا نقول: لا فائدة في وضع ما لا يدلّ على الذات التي لا تُعلم به ولا تُسمّىٰ، وما لا دلالة فيه فلا يُفهِم؛ إذ الفهم مبنيّ على الدلالة، فما لا يدلّ لا يُفْهَم منه، وما لا يُستدلّ عليه لا دلالة عليه، فلا يُفهَم كذلك بوضع ما لا يدلّ عليه، فافهم.

وهذا تمام البحث في هذا الاختلاف الوارد، وسيتحقّق لك سرُّه ـ إن شاء الله ـ عن قريب بلسانٍ غريب.

البحث الرابع: في وجوه الاشتقاق على قول القائلين وهي من عشَرة أوجُهٍ صُحِّحت من حيث اللغة العربية:

أحدها: أنّه مأخوذ من أَلِه يألَه: إذا فزع ولجأ، وأصله «إلاه» على وزن فِعال بمعنى مفعول؛ لكونه مَفزَعَ كلّ فَزِعٍ وملجأ كل جَزِعٍ، فلمّا أُدخلت لام التعريف، حذفت الهمزة؛ طلباً للتخفيف، وأُدغمت لام التعريف في لام الأصل وفُخِّمت للتعظيم، فقيل: الله.

والثاني: من الوَلَه وهو شدّة المَحَبّة، بمعنى أنّه ـ تعالى ـ هو المحبوب بأشدّ ما يكون من المحبّة، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِۗ﴾ [البَقَرة: ١٦٥] وقد وُصف الله ـ تعالى ـ بالمُحِبّيّة والمحبوبية في قوله: ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: ٥٤] وقد رُوِّينا في الأحاديث الإلهية عن الله ـ تعالى ـ أنّه قال: «كنتُ كنزاً مخفيًا فأحببتُ أن أُعرَف» وفي رواية أُخرى: «أردتُ» عِوَض «أحببتُ» والإرادة طلبٌ حُبِّيّ. والأصل فيه «وِلاه» فأُبدل الواو همزةً، كما في «إشاح» و«إساد»؛ فإنّهما «وِشاح» و«وِساد» فاستثقلوا الابتداءَ بحرف العلّة، فأبدلوا الواو بالهمزة، ثم عُرِّفت الكلمة وأُدغمت وفُخِّمت كما مرّ.

والوجه الثالث: أنّه مشتق من «لاه يلوه»: إذا احتَجب؛ لأنّه ـ تعالى ـ محتجِب ـ برداء كبريائه وإزار عظمته ـ عن إدراك أبصار العيون، وإبصار أعين البصائر ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعَام: ١٠٣].

الرابع: أنّه مأخوذ من «لاهَ»: إذا ارتفع؛ وذلك لأنّ الرِفْعة الحقيقية للّه، وهو الرفيع الرافع، ولكن رِفْعته لا بالمكان ولا بالمكانة، بل بالذات وإطلاقِه عن التقييد برفعة المكان والمكانة، وبكونه معطياً للرِفْعة.

الخامس: أنّه مأخوذ من قولهم: «أَلِهْتُ بالمكان»: إذا أقام بالمكان، قال الشاعر:

«ألــــهــــت بـــدار مـــا بـــيـــن رســـومـــهـــا»

ويكون هذا المعنى بالنسبة إليه ـ تعالى ـ كنايةً عن الدوام والثَبات والبقاء الذاتية له، وفيها معنى اللزوم والإقامةِ على مقتضىٰ ذاته.

وأيضاً: لأنّ الأُلوهية ملزومةُ العالَم؛ فلا يُتصوّر وجود الأُلوهية بلا مألوه، ولا وجودُ الربوبية بلا مربوب وجوداً وتقديراً، فهو إشارة إلى اللزوم الذي بين الإله والمألوه والربّ والمربوب.

السادس: أنّه مشتق من الإلهيّة، وهي القدرة على الإيجاد والاختراع، وهي ذاتية لله تعالى. ولم تَرِد الإلهية بهذا المعنى، والاشتقاقُ ماضٍ لا مستقبل، وهذه الحقيقة خصوص ذات الموجد. وقيل: هي أحقُّ هذه الوجوه بالحق. فافهم.

السابع: من أَلِه يألَه: إذا تحيَّر؛ لأنّ ذاته محيِّرة ـ اسمَ فاعلٍ ـ ومقام الحيرة الكبرى حضرتُه؛ فقد حيَّرتْ عقولَ أُولي الألباب، والحيرةُ في الله أعلى درجات العلماء به. قال بعض العارفين: «يا حيرةً يا دهشةً يا خوفاً لا تتقرّي»[1].

الثامن: أنّه مشتق من الإلاهة وهي العبادة من ألَه يألَه: إذا عبد. وقرأ ابن عبّاس ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، أي عبادتَك. وتألّه: إذا تعبّد، والله ـ تعالى ـ هو المعبود على الحقيقة في نفس الأمر، سَواء عَرَفه العارف أو لم يَعرِفه، وقَصَده أو لم يَقْصُده. ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يُوسُف: ٤٠] وهو المعبود أيضاً في كلّ ما عُبد من الأصنام، والكفرُ في الحصر وسَتْرِ وجه الحق الموجِد في شيء معيّن، ليس له ذلك، وهو هواه وخَياله.

التاسع: من وَلَه الفَصِيلُ بأُمّه: إذا أُولِع، والمعنى أنّ الخلق مَوْلُوهون ومُولَعون بالله في التضرّع إليه، والسؤالِ عنه على كل حال.

العاشر: أنّ الأصل في هذا الاسم هو هاء الكناية عن غيب ذاته وهويّتِه غيرِ المتعيِّنة؛ إذ الهاء ـ كنايةُ الغائب ـ إشارة إلى غيب هويته، ثم زِيد فيه لامُ المِلْك أو لام التخصيص؛ إذ الكلّ له ـ تعالى ـ وهو مالك الكلّ بالتخصيص. فاللام إشارة إلى أنّ ملكية الكلّ ـ من عالَمِي المُلْك والملكوت ـ له تعالى؛ ثم زيد فيه على لام المِلك

---

(١) وفي نسخة: «لا تتقري».

لامُ التعريف؛ نفياً لتوهّم إمكان وقوع الشركة في كناية الغائب وفي الملكية عرفاً شرعياً، لا حقيقةً؛ لأنّ كل ما هو مشهود من العالَم مِلك لذاتٍ غيبية إلهية حقيقةً، وإن ظهر بعضها في العرف الشرعي ملكاً للعبد، وتلك الذاتُ الغيبيَّة لا يحاط بها علماً وشهوداً ومعرفةً ووجوداً؛ ثم فخَّموه تعظيماً، فصار «اللّهَ» على ما ترى.

فهذه هي الوجوه العشَرةُ الاشتقاقية المشهورة، التي ذهب إليها القائلون بأنّ «الله» اسمٌ مشتق من أهل العربية والكلام، ذهب إلى كل واحد من هذه الوجوه طائفةٌ من علماء الرسوم، وأُوردتْ في ذلك على كل وجه منها شُبَهٌ وشكوك، وأُجيب عنها. إنّنا لسنا بصدد التعرّض لذكر تفصيلها من الطرفين في هذا الموضع بأكثرَ ممّا ذكرنا، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

البحث الخامس: في إشارة جُمْليّة إلى العلَمية يقتضيها هذا الاسمُ بما فيه من الاختصاص.

اعلم: أنّ هذا الاسم في مشرب التحقيق علَم للذات الموجِدة الموصوفة بالألُوهية والربوبية وسائر النعوت والصفات الوجوبية، لا مطلقاً من حيثُ إطلاق الذات بل من حيثُ إنّه يدلّ بموجب اشتقاقاتها على أحد جمع جميع هذه المعاني، فإنّ ذات الإله الموجدِ من كونها إلهاً تستحقّ هذه الحقائقَ بالذات، كما يُستقصىٰ فيها الكلامُ فيما بعدُ إن شاء الله تعالى؛ فهو علَم للإله الموجد، لا للذات الغيبية الغنيّة عن العالمين؛ فإنّ الذات ـ من حيث إطلاقها عن الموجدية والموصوفية بالأسماء والصفات ـ لا تتعيّن إليها إشارةٌ، ولا تُعلم، ولا يكون لها اسم معيَّن علَمٌ لا يُفهم منه غير الخصوصية الذاتية، فليس «الله» علماً للذات من كونها لا تُعلم ولا يحاط بها، بل علَم للموجد من حيثُ ارتباط العالَم به وارتباطِه بالعالم؛ ولأنّ الدالّ على ذاته الأحدية وهويّتِه الغيبية وبساطته الحقيقية لا يكون اسماً مركّباً تركيباً خاصًّا من حروف متعدّدة، بل الدالّ على البسيط الحقيقي يجب أن يكون بسيطاً كذلك.

وأحقّ الحروف البسيطة ـ التي يشار بها إلى غيب ذات الله ـ حرف الهاء؛ فإنّه ضمير الغائب في الدلالة بالوضع الأصلي، وكذلك الهاء شكلُ الإحاطة لفظاً وخطًّا في الوضع العربي. أمّا خطًّا فظاهر. وأمّا لفظاً فإنّها تبتدىء من وسط الصدر، فتَمرّ على جميع المخارج، فتحيط بخواصّ سائر الحروف ـ كإحاطة غيب الذات على مراتب تعيّناتها إحاطةً ذاتيةً أحدية جمعية، فيتعين من حضرة العلْم الذاتي ويمتدّ على الملكوت وملكوت الملكوت والجبروت إلى عالم المُلك والشهادة ـ ثم ترجع بعد

مرورها عليها في امتدادها بكرورها راجعةً كذلك إلى مخرج الهمزة في الوضع العربي الكامل مكمِّلةً لدورية الروحانية الإحاطية، فافهم.

وعلى هذا فعلَميّة «الله» الجلالةِ ـ جلّت وتعالت ـ ليست لكُنْهِ الذات المطلقة من حيث لا تعيّنها وإطلاقها، ولكن من كون هذا الاسم اسماً لواجب الوجود بالذات، مُوجِد الذواتِ الكائناتِ، والنسبِ والإضافاتِ، مُبدعِ العِلْويات الروحانيات، خالقِ السِفْليات الجسمانيات، مفيضِ الوجود على الماهيات الكيانيات؛ فهو اسمُ علَمٍ للمرتبة الأحدية الجمعية الموجِدة الجامعة للمعاني المذكورة في وجوه الاشتقاق كلِّها، لا للذات المطلقة باعتبار تجرّدها وإطلاقها عن النسب والإضافات، وسائر الأسماء والصفات؛ فإنّ اعتبار الذات المطلقة ـ تعالى ـ سابق على اعتبار كونه موصوفاً بالأُلوهيّة، مسمًّى بأسماء الربوبية والنسب الوجوبية، كالموجدية والعلّيّة والمبدئيّة والإلهيّة، فافهم.

فإن قيل: على ما ذكرتم يكون مشتقًّا؛ لكونه دالاً على هذه المعاني، وهي معانٍ زائدةٌ على الذات.

قلنا: الذات الموجدة حقيقةٌ واحدة أحدية جامعة لهذه المعاني والنسب بالذات فهي فيها هي، ليست زائدةً عليها، وإن تُعقِّلت كذلك فليس ذلك إلاّ في التعقّل، وكذلك الذات المطلقة أيضاً تُعقِّل مطلقةً عنها، وليست في الوجود مجرّدةً عن هذه النسب، ولا هي زائدة عليها، ولكنّ العقل ينتزع الحقائق الجمعية الأحدية، ويَتعقّل كلَّ واحدة على حِدَتها ويتعقّلها مجموعةً وأحديّة، بمعنى استهلاك الكثرة التي انتُزعت عن الوجود تعقُّلِيَّتُها فُرادى ولكن ليس للعقل أن يحكم عليها أنّها زائدة على الذات في الوجود؛ فليس كذلك إلاّ في التعقّل، ولكنّ العقول الضعيفة تَغلَط وهو موضع الغلط المضرّ في علوم الحقيقة، فتحفَّظْ إن شاء الله العزيزُ.

فالاسم «الله» وإن كان مشتقًّا باعتبارٍ، فهو علَم باعتبارٍ آخَرَ لذاتٍ ذاتٍ أحديةٍ جمعية لجميع هذه المعاني، فالله ـ تعالى ـ مفيض الوجود على كل موجود، فالكلّ مستند إليه، مستمِدّ منه، مفتقر إليه، في حضرة الجود يقتضي الشهودَ، فله الرِفْعة الذاتية بالذات بالمرتبة والشرف والوجود الذاتي، على ما دونه من الموجودات، وهو محتجِب بكنه كبريائه وكمال عظمته عن العقول البشرية، والمدارك الفكرية النظرية، والإحاطةِ العلْمية الفكرية وهو ملجأ الكلّ، ومفزع الفرع والأصل، في حالَتي الصدع والفصل، والجمع والوصل، وهو المستجار والمُجير، الذي يستجير إليه الفَزِعُ الفقير، والجَزِعُ الحقير، ومنه الفَزَع، وإليه المَهْرَب والمَفْزَع الصغيرُ والكبير.

وكذلك هو ـ تعالى ـ إلٰه يُولَه به ويَتولّه فيه العالَمون العالِمون، فيشتدّ وَلَهُهُم به و وَلَهُهُ به منهم وفيهم وبهم، فهُمْ به وَلِهون، وفيه والهون، وبه مُولَهون، وهو محبّ المحبوب، والطالب المطلوب، والموجوداتُ بالالتجاء إليه مُولَعون.

وكذلك تُولَهُ وتُحار فيه العقولُ، ويذهب فيه إليه منه كلُّ مذهب في الفروع والأصول، والوصولِ بلا حصولِ محصول.

وكذلك يتولّع بالتضرّع إليه، والسؤالِ منه وممّا بيدَيْه وعنده ولدَيْه، والتعويلِ عليه.

وكذلك إلهٌ معبود بكلّ مكان في كل ما عُبِد ويُعبَد، مسجودٌ له كلَّ أوانٍ وزمان في كل ما إليه يُسجَد، ممّا يُتخيَّل ويُتمثَّل ويُعقَّل ويُشهَد.

وكذلك إلهٌ قادر بالذات، قدير على الاختراع وإبداع المُبدَعات، مقتدر على إيجاد الذوات واختراع المخترَعات، من الأجناس والأنواع والشخصيات، إلى ما لا يتناهىٰ من الممكنات؛ لعدم تناهي التجلّيات.

وكذلك هو إله، له ما في الأرضين والسماواتِ، وما بينهما وما فوقهما وتحتهما من الأفلاك المحيطاتِ، والنفوس الروحانيات، والأرواح النورانيات، والتجلّيات الجليّات والخفيّات، والحقائق العَلِيّة العلْمية المعنويات، والأعيان الثابتات، والنسب والإضافات، فعلَميّة هذا الاسم لذاتِ ذاتِ أسماء وصفات، ونسب واعتبارات، لا للذات المطلقة عن جميع هذه القيود والسِمات، وعن السلب والإثبات.

البحث السادس: في تتمّة هذا الأصل بالتنصيص على صريح الحق.

قد علمت ـ أيّدك الله برُوح منه ـ فيما سلف أنّ للذات في ذاتيّتها اعتبارين هي أحديّة جمعها:

أحدهما: اعتبار إطلاقها عن كل حكم، وتجرّدِها عن كل صفة واسم، وعدمِ انحصارها ولا تعيّنِها في إحاطة كل علْم، وتنزيهِها عن كل نسبة ورسم، وعن دخولها تحت إشارة أو عبارة ووَسْم، فليس له ـ سبحانه ـ لهذا الاعتبار اسم دالّ عليه دلالةَ مطابَقةٍ إطلاقيةٍ للحقيقة المطلقة عن الألفاظ المركّبة من الحروف، ولا عن الحروف البسائط الخالية عن التركيب. والذي ذكرنا ـ من دلالة بعض الحروف البسيطة عليه كدلالة هاءِ كنايةِ الغائب وألِف الوحدانية على ما سيُذكر ـ إنّما هي دلالة على نسب الذات، لا على الذات من حيث هي هي؛ فدلالة الهاء بمعناها على غيب الذات وبصورتها اللفظية والرَقْمية على إحاطتها بالغيب والشهادة، ودلالةُ الألِف على لا تعيّنه

بمرتبة من المراتب على التعيين والتقييد، كلا تعيّن الألف في مخرج من المخارج، فافهم.

والاعتبار الثاني للذات: اعتبار النسبة والإضافة والارتباط، أي ذاتٌ ذاتُ أسماء وصفات، ونسبٍ وإضافات، وحيثيات وتعيّنات وتجلّيات؛ وعلَميّةُ الجلالة ـ أعني الاسمَ «اللّهَ» ـ بهذا الاعتبار الثاني، فهو علَم لذات الأُلوهية، لا للذات المطلقة عن الاعتبارات وسائر النسب والإضافات، فافهم.

البحث السابع: في سبب اختصاص هذا الاسم بالتقدّم والموصوفية على غيره، وكونهِ مسمًّى بما عداه من الأسماء والصفات والنسب والإضافات.

اعلم: أنّه لمّا كان كل اسم اسمٍ من الأسماء ـ مع اشتراك الكلّ في الدلالة على العين الواحدة المسمّاة بالجميع ـ دالاً على مفهوم ومدلول مخصوص دلالةً تُميِّزه عن مدلولِ اسم آخَرَ مفهوم منه، كدلالة «العليم» على ذات الأُلوهية من حيث إحاطته بالمعلوماتَ كشفاً وتميِيزاً، ودلالةِ «القدير» عليها من حيث الإيجاد وإيقاع الأثر، ودلالةِ «المُريد» على تخصيص بعض المعلومات بأمرٍ دون أمر بموجب التعيين والتمييز العلمي، وذلك المعنى هو حقيقة تلك النسبة بموجب الاشتقاق اللفظي من السلب والإثبات، ولم يكن في اسم منها دلالةٌ جمعية أحدية على خصوصيات سائر الأسماء بالاستلزام والتضمّن، بخلاف اسم «الله»؛ فإنّ له أحديةَ جمع جميعها باشتمال الأُلوهية على حقائقَ كلّيةٍ هي أُمّهات الجميع، وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة؛ لعدم تحقّق حقيقة الأُلوهية إلاّ لذاتِ ذاتِ حياة وعلم وإرادة وقدرة؛ ولعدم تصوُّرِنا الإلهَ إلاّ كذلك؛ ولاستيعاب هذه الحقائق الأربع لسائر الأسماء والصفات والنسب والإضافات، فاستحقّ هذا الاسمُ ـ دون غيره ـ التقدّمَ والموصوفيةَ؛ لأنّ ما عداه نِسَبه وأسماؤه وصفاته، ولم يَقْوَ غيره على ذلك.

فإن قيل: قد ورد النصّ بدلالة المساواة بين سائر الأسماء معه من حيث الاسمية في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسرَاء: ١١٠]؛ فإنّ الضمير في «له» عائد إلى هويّته ـ تعالى ـ المسمّاةِ بالجميع، الزائدةِ على مدلول الاشتقاق بأحدية الجمع، ولهذا ألزم الله بحجّته البالغة الغالبة عَبَدَةَ الأصنام ـ من المشركين الذين نسبوا الإلهيةَ إلى غير هذه الهوية الأحدية الجمعية ـ بقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرّعد: ٣٣]؛ لعلمه بأنّهم إذا سَمَّوْا ما يعبدون، سَمَّوْها بأسمائها الخَصيصة بها، كالشمس والقمر والخشب والحجر، فيتحقّق عندهم إذ ذاك أنّ ما يَعبدون غيرُ الله.

ومن جمعية هذا الاسم أيضاً أنّه جامع بين العلَمية والاشتقاق؛ لكونه علَماً لذاتٍ مسمّاةٍ بجميع الأسماء من كونه جامعاً لخصائص جميع المدلولات المختلفة الكثيرة المتماثلة منها والمتقابلة، كما قيل لأبي سعيدٍ الخرّازِ ـ رحمه الله ـ «بِمَ عرفتَ الله؟» قال: «بجمعه بين الأضداد»؛ فإنّ كون الهوية الواحدة من جميع الوجوه مسمّاةً بالأسماء الكثيرة المتقابلة المتماثلة يقتضي عجْزَ العقول فيها عن إدراكها، فلمّا دلّ هذا الاسم ـ دون ما عداه من الأسماء ـ على الأحدية الجمعية الكلّية الحاصرة لحقائق الربوبية المتقابلة منها والمتماثلة ـ كما يدلّ الأسماء الأعلام على مسمّياتها ـ استحقّ التقدّمَ عليها، فافهم.

البحث الثامن: في إشاراتٍ كشفية إلى حقائقَ حرفيةٍ يُعطيها هذا الاسمُ من حروفها وتركيبها في طَوْر التحقيق، ويشتمل على أبحاث عشَرة:

أحدها: أنّ هذا الاسم في قاعدة المشرب الكمالي الختمي مركّب من ستّة أحرُفٍ: الهمزةِ، واللامَيْنِ، وألِفٍ بعدهما، وهاءٍ، وواوٍ بعدها، وهذه صورته «ء ل ل ا ه و».

فالهمزة: إشارة إلى التعيّن الأوّل، والقطعُ ـ دون الاتّصال ـ إشارة إلى انفصال التعيّن الأوّل عن اللاتعيّن بامتياز الاسم «الظاهر» محيطاً بما احتواه من التعيّنات العينية والشؤون المَظهرية.

والألف الخفيّة في الهمزة لفظاً ـ كخفاء الهمزة في الألف رَقْماً ـ إشارة إلى أحدية نفَس النفَس المتعيِّن بالتعيّن الأوّل؛ لأنّ العين المتعيِّنة بالتعيّن الأوّل ـ من حيث هي كذلك ـ متميّزةٌ عن العين غير المتعيّنة في التعيّن الأوّل باللاتعيّن من حيث لاتعيُّنها الذاتي؛ إذ العين من حيث هي تقتضي اللاتعيّنَ في مرتبة إطلاقها وبطونها العيني الحقيقي، والتعيّنَ أيضاً في مرتبة الظهور وهي المتعيِّنةُ في المرتبتين معاً، وهي في كلّ من المرتبتين أو النسبتين ـ كيف قلتَ ـ عينُهما فهما حرف واحد، ولكنّ العينَ المتعيّنة بالتعيّن الأوّل باطنة، والتعيّنَ ظاهر، فظهرت الهمزة في اللفظ وخَفِيت الألف فيها؛ ولأنّ الألف صورة العين المتعينة بالتعين وغير المتعينة في اللاتعين، لم يظهر لها عين في المخرج اللفظي تمتاز به عن حرفٍ آخَرَ؛ لأنّه لا مخرج للألف أصلاً؛ إذ هي أُخت الفتحة ونفَسُ النفَس الممتدّ من أيّ مخرج حرفيّ فُرض، ومشاركةُ الألف لباقي الحروف إنّما هي بحسب المرتبة، وهو التعين الأوّل فيما نحن بصدده، فتعيُّن الألف لأجل ذلك إنّما هو بالهمزة في اللفظ؛ ولأنّ المرتبة حقيقةٌ معقولة لا تعيُّن لها في

الحسّ، ولا تحقّق لها بدون المتعين به وفيه، كان وجود الهمزة بوجود الألف رَقْماً كوجود المرتبة بوجود ذي المرتبة والتعيّنِ بوجود المتعين. ولهذا السرّ ومما ذُكر لم يظهر للألف ـ في النَفَس الرحماني ومراتبه، وفي النفَس الإنساني ومخارجه ـ تعيّنٌ تُميَّز به عن غيرها من الحروف؛ لأنّها عين النفَس الممتدّ من باطن القلب لمخرج الهمزة التي هي نظيرة التعيّن الأوّل الجامعِ لجميع التعيّنات؛ ولأنّ الألف عين النفَس المتعيّن في جميع المخارج الحرفية ظاهراً بصور الحروف كلِّها، كان قيامها به وهو قيّوم، والحروف في مشرب التحقيق هو فيها عينها وهي صور تفصيله، كما أنّ الحروف في أحدية النفَس عينه، فهي فيه هو، كما أنّه فيها هي.

تكملة: ولأنّ التعيّن الأوّل من حيثُ قطع النظر عمّا تَعَيَّن به وفيه ـ وهو الوجود الحق ـ ليس إلاّ نسبةً لا تحقّق لها بدون المتعيّن به وفيه، لم يظهر للهمزة ـ التي هي إشارة إليه في عالم الرقم الإنساني، الذي هو نظير عالم المُلك والشهادة ـ وجودٌ. وكذلك المراتب ـ من حيث هي مراتبُ ـ لا وجود لها إلاّ بالتعينات المترتّبة فيها وجوداً يتميّز به عن المتعين بها وفيها.

وكما أنّ الألف لا تعيُّن لها في عالم اللفظ ـ الذي هو نظير العالَم الروحي الكلامي القولي، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] وذلك لأنّ الألف عين الكلّ كالنَفَس الرحماني عين كلّ مَن نَفَّس عنه. والكلّ من كونه كلاً لا تعيّن له يشار إليه، كما قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «وإنّ الملأ الأعلى» وهم الروحانيون «لَيطلبونه كما تطلبونه أنتم»، يعني الملأ الأسفلَ وهم الجسمانيون؛ وذلك لأنّ الألف ـ وهو النفَسِ الواحد ـ عين الحروف العِلْوية والسفلية. والحروفُ لا يجدونه و﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجَادلة: ٧]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] فالهمزة ظاهرة في اللفظ ولها تعيّنٌ مَخرجي من أعلى الصدر مما يلي القلبَ عندنا؛ وعند القُرّاء: هي من الحروف الحَلْقية، والألف باطنة فيها وهي الظاهرة في الرَقْم وإن خَفِيت في اللفظ، ككون النَفَس الرحماني عينَ الأرواح المروّحة بالنفَس الرحماني المحمول في أعيانهم، ككون الكلمة محمولةً في الرُوح الأعلى ـ كذلك الألف عين كل حرف في كل مَخرج وهي المسمّاة بأسماء الحروف الظاهرة بأعيانها، فهي لها كالقوالب والظروف، وكذلك الواحد ـ الذي هو روح الألف في العدد ـ ليس له وجود في العدد؛ لكونه غير معدود، فما هو داخل ـ من كونه واحداً ـ في مراتب العدد؛ إذ لا يصحّ إطلاق اسم العدد إلاّ على ما يتعدّد، والواحد له الأولية والقبلية الذاتية والمَرتبيَّة على مرتبة العدد.

● البحث الثاني من الثامن ●

اعلم: أنّ التعيّن صورةٌ في المتعين بذلك التعينِ وفيه، فما له وجود بلا أمرٍ متعيِّنٍ فيه، وذلك الأمر ـ فيما نحن بصدده ـ النَفَسُ، والنفَس مادّة وهيولىً للصور لحرفية، والحروفُ إنّما هي تعيّناتٌ نفَسية في المراتب المخرجية، كما أنّ صور لموجودات الكَوْنية إنّما هي تنوّعاتُ تجلّيات النفَس الرحماني، وكما أنّ نفَس الإنسان إنّما ينبعث من القلب، فله تعيّن في القلب غيرُ متميِّز عن المتعيّن، وهو فيه عين لمتعين، وهذا الاعتبار سابق على اعتبار امتداده إلى المخارج، وتعيُّنه فيها يجب تلك لمدارجَ في التنزّلات والمعارج، وهو اعتبارُ إجمال الألف وأحديَّتِها الجمعيةِ النفَسيةِ؛ وذلك لأنّ الألف ـ وهو الواحد، أو النفَس الإنساني، أو النفَس الرحماني، أو الوجود لحق الساري في حقائق الموجودات ـ له ثلاثة مراتب:

إحداها: قبلَ امتداده، وهو مرتبة إجماله واندماجه وانجماده وأحديّته قبل تعيّن آحاده، فالحروف والأعداد والموجودات والمعدودات فيها مندمِجة وفيها مضمَّنة ومندرجة مجملة متّحدة، وهي مرتبة استهلاكها فيها استهلاكاً لا تظهر أعيانُها ولا تتميّز فيتأتّى تبيانُها ولا يتأتّى بيانها.

وفي هذه المرتبة لا يمكن لممكنٍ شهودُها وعِيانُها كاعتبارنا للنفَس الإنساني والنفَس الرحماني والواحدِ الأحد في تعيّنه الكياني، أو غيبِ القلب الإنساني، أو غيبِ عين التعين الأوّل الكمالي الذاتي الإلهي الإنساني، قبلَ التنفّس وامتدادِ النفَس من قِبَل المتنفّس، وقَبلَ تفصيل مجملات التعينات من التعين الأوّل؛ فإنّ النفَس للمتنفّس واجب التحقّق ـ والعينَ المتعيِّنةَ بالتعين الأوّل ثابتة له فيه، والواحدَ في أحديته أصل للواحد الذي هو مبدأ العدد ـ وإن لم يتنفّس بالفعل أدنى زمانٍ.

والواحدُ بهذا الاعتبار أحدٌ تنتفي عنه الكثرةُ الوجودية والنسبية، وهو مقامُ «كان الله ولا شيء معه» ومقامُ استهلاك الكثرة الأسمائية في الأحدية الذاتية، ومقامُ كَوْن النفَس في قبضة قلب المتنفّس، ولا مَعيّة لأعيان الحروف بالنفَس؛ لاستهلاكها فيه كاستهلاك النفَس أيضاً في نفْس المتنفّس؛ لعدم النفَس قبل الامتداد إلى الإيجاد، وبهذا الاعتبار تكون الألف في عالم الرقم عينَ النقطة في النقطة، ككون الحروف في الألف التي في النقطة، فافهم.

والاعتبار الثاني: اعتبار مرتبة امتداد النفَس الإنساني والرحماني بالإيجاد إلى أعيان الحروف، وحروفِ الأعيان حالَ تعيّناتها في مخارجها وتنزّلاتها في مدارجها ورجوعها إلى الباطن في مراجع معارجها.

وفي هذه المرتبة تحقُّق وجود عين الألف، وهونفَس ممتدٌّ، له ـ من حيثُ امتداده ـ اعتبارات ثلاثة أيضاً؛ لأنّه إمّا عارج من أسفل سافلين إلى أعلى علّيّين، أو هابطٌ من الأعلى إلى الأسفل، أو جامع بين النزول والعروج، والدُرُوج والخروج؛ وهو باعتبار طلوعه وعروجه يكون أُختَ الفتحة في العرف العربي، وباعتبار هبوطه يكون أُختَ الكسرة كذلك، ويسمّى ياءً، وبالاعتبار الجمعي أُختَ الضمّة، ويسمّى واواً؛ فالألف والواو والياء صور الألف، الذاتية الوجودية النفَسية في مراتبها الكلّية، فهي أَلِفاتٌ كلُّها في طور التحقيق؛ لأنّها أنفاس ممتدَّة، وليست الاعتبارات المَخرجية وتعيّناتُها من وجهٍ مُخْرِجةً لها عن الحقيقة الألِفيّة حين امتدادها إلى العِلْو والسِفْل والجمع، فهي كتعيّن الألف من مَخرج الهمزة، وفي التحقيق لا مَخرج لهذه الحروف أعني حروفَ المَدِّ واللِّينِ، وهذا الاعتبار اعتبار واحدية الواحد ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣] فهو نصف الاثنين وثُلث الثلاثة ورُبع الأربعة وخُمس الخمسة، جزءٌ من أيّ عدد فرضنا؛ وبهذا الاعتبار يكون الواحد مبدأً للعدد ولا يتنزّه عن الكثرة النسبية، ويستلزم الربُّ المربوبَ والإلهُ المألوهَ، ويُنشيء الواحد من نِسَب ذاته تعيُّناتِ تجلّياتِه وتنوّعاتِ تعدّداته، وإنّما لا يتنزّه الواحد من هذا الوجه عن الكثرة النسبية؛ لأنّه مبدأ النِسَب والإضافات ومسمّى الأسماء وموصوفُ الذاتِ، فلو تنزّه وترفّع عنها، لما كان مبدأً لها ولا مُبدئاً مُنْشِئاً بذاته إيّاها، وهو بهذا الاعتبار داخل بالقوّة في العدد لا بالفعل، فهو بالقوّة والصَلاحِيَة نصف وثلث وربع وخمس وغيرها، وإذا شاء إنشاءَ العدد بالفعل، تَعَيَّن بذاته في مراتب تعيّناته وتعدّداته، فكان ـ مع كونه عينَ الكلّ ـ نصفاً وثلثاً وربعاً وغيرَها بالفعل، وهذه النسبُ ونسب النسب ـ إلى ما لا يتناهى ـ معقولةُ التحقّق في ذات الواحد، والواحدُ بهذا الاعتبار ـ من كونه مبدأً للعدد ـ سابق على مرتبة التعين العددي، مسبوق بالإطلاق الذاتي الأحدي، وهو اعتبار «الله» من حيثُ قيام الأُلوهية به متجلّياً للموجِدية والربوبية، فافهم. فهو الواحد الأحد، الذي أظهر بوجوده أعيانَ الموجودات في مراتب العدد.

الاعتبار الثالث: اعتبار مرتبة تعيّن النفَس في المخارج وصورِ الحروف، وتشكُّلِه بأشكال هذه المعاني والظروف، وتجلّياتِ الواحد في أعيان الآحاد، وتعدّداتِه في عقود مراتب الأعداد ومسمَّياتِها بأسمائها، التي لا تُحصى ولا تتناهىٰ، ظاهراً بإنّيّاتها ومُظهراً ومَظهراً لأنبائها وآياتها. وهي أيضاً مراتب تعيُّنات التجلّي النَفَسي الرحماني الإلهي الوجودي والفيضِ الذاتي الجودي، المنبعثِ من غيب باطن القلب ـ وهو

التعيّن الأوّل ـ إلى حضرة أحدية جمع الجمع والوجود، على ظاهرية الاسم الظاهر المشهود المعهود الموجود، فما ثَمَّ إلاّ هو، هو الأوّل الأحد، والآخر أبدَ الأبد، والظاهر بالعدد، والباطن عمّا تعدّد، والجامع بين ما تأحّد وتوحّد وتجدّد، فتعدّد وتقيّد وتجدّد؛ فالوجود الواحد الحق في هذه المرتبة ـ لاتّصافه بالمحدَثات المتجدّدة والتعيناتِ المتكثّرة المتعدّدة ـ يظهر بأوصافها ونعوتها متكثّرَ التعدّد والتعيّنِ، متجدّدَ التجلّي والتبيّن؛ فإنّه في كلّ ماهيةٍ ماهيةٍ بحسبها لا بحسبه، خارجاً عنها في حقيقته المطلقة؛ لكون كلّ مطلق في كلّ مقيّد متقيّداً كذلك، ككون اللون في الأبيض أبيضَ، وفي الأسود أسودَ، وفي الحُمْرة حمرةً، وفي الخُضْرة خضرة على التعيين والتقييد، مع إطلاقه في عينه لا في أينه، فافهم.

● البحث الثالث منه [أي الثامن:] ●

ولأنّ مبدأ الانبعاث النفَسيّ الرحماني ـ الذي انفتحت فيه صورُ الحروف الشهودية والكلماتُ والسور والآيات الوجودية، وهو الهيولى لهذه الصور الحرفية، كما أومأنا إلى ذلك ـ إنّما هو التعيّن الأوّلُ الذي هو نظير القلب من النشأة الإنسانية للنفَس الإنساني، ومخارجُه مخرج الهمزة من قربه، وقبل حصول الامتداد النفَسي الرحماني والإنساني معاً في المراتب والمخارج لا ظهور لعينه، فهو خفيّ الحكم؛ لاستهلاك إحدى نسبَتي الواحد ـ وهي واحديّتُه ومَبدئيته ـ في أُخراهما، وهي أحدية الأحد، لهذه الإشارة لم يظهر للألف في التلفّظ بـ«الله» عينٌ وقامت الهمزة مَقامَها ونابَتْ مَنابها، كقيام المَظْهَر مقام الظاهر، وظهورِ الخليفة بصورة المستخلِف، بحيث لا يظهر للمنوب عين يمتاز بها عن عين النائب؛ إذ هو فيه عينه، فالأثر والحكم منه فيه، فافهم. وصورة الفتحة ـ التي في همزة «الله» ـ إشارة إلى أنّ التعيّن الأوّل مفتاحُ مفاتيح الغيب، وبه ومنه فُتح باب التعيّنات النفَسية والصور الوجودية الأنفُسية والتجلّيات الشؤونية الشهودية الأقدسية. ولأنّ ألِف النفَس، له ثلاثة أوجُهٍ:

أحدها: نَزاهتها ولا تعيّنها في كل مَخرج مُخرجٍ له عن إطلاقه وأحديته.

والثاني: اعتبار تعيّنه بحسب المَبدئية والأوّلية للتعينات.

والثالث: اعتبار برزخيّته وجمعيته بهويته بين التعين واللاتعين، من كونه عينَهما وعينَ الظاهر والباطن، والأوّل والآخر. وهذه الوجوه غير الاعتبارات الثلاثة الأُوَلِ المذكورة، فلا يشتبهْ عليك.

لا جَرَمَ ظهر مثالاً لهذا السرّ في عالم الرَّقْم الرسمي في الوضع الكامل العربي الأحدي الجمعي، شكلُ الألف أحديةَ جمع نُقَطٍ ثلاث وهو الخطّ؛ إذ النقطة أصل الخطّ والسطح والسَمْكِ، وهي إشارة إلى معقولية نسبة التعين، ومع قطع النظر عن النقطة، فلا خطّ وإذ لا خطّ فلا سطح فلا سَمْك، وما ثَمَّ إلاّ بياضٌ مطلق لا تعيُّنَ فيه، فنفْس التعين حقيقة النقطة وهي صورته ومثاله في الرقم، وهو عالم الحسّ والمحسوس.

ثمّ إن كلّ نقطة رَقَمْتَها بالأسود ـ مثلاً ـ أو بأيّ لون كان، إذا وُضعتْ في سطح البياض، فلا بدّ أن تقع على مثلها من جِرم البياض المطلق، فتكون نقطتين: نقطةً ذاتَ لون، ونقطةً لا لون لها، فذات اللون منهما إشارة إلى التعيّن وهي الحجابية الظاهرية المَظهرية، والبياض ـ مثلاً ـ في النقطة التي لا لون لها إشارةٌ إلى النور الحق المتعين بالتعين الأوّل من البياض الإطلاقي اللاتعيّني، وباتّصال النقطتين يتحقّق الوجود الثالث البرزخي الذي أوجب أحديَّتَهما وهو عينهما وأحديةُ جمعهما.

والخطّ ـ وهو الألف ـ عبارة عن الهيئة الاجتماعية من مجموع النُقَط الثلاث، وكذلك الخطّ، له في وضع الرسم ورسمِ الخط والرقم حركاتٌ ثلاث واعتبارات كذلك بحسبها لازمةٌ لوجود الخطّ:

أحدها: الحركة المستقيمة باعتبار التعالي والرِفْعة الذاتية وهي مرتبة النَزاهة والقدس والغِنى وانقطاعِ النسبة من الغير ـ كما أشرنا إليه في الحركات النفَسية الألِفية الروحانية ـ وبهذا الاعتبار لا يتّصل الألف بحرف أصلاً إلاّ من حيثُ أوّليته؛ لأنّه آخِرُ كل آخِرٍ فلا آخرَ بعده؛ إذ الوجود الحق هو الباقي الدائم بعد فناء كل تعين وتجدُّدِ سرُّ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨].

والاعتبار الثاني: اعتبار التنزّل والتجلّي وتعيّنِ الفيض الإيجادي بصورة التَدَلّي والارتباط المَرْتبي، كالعلّة مع المعلول، والألوهة مع المألوه، والربوبية مع المربوب، وبهذا الاعتبار يرفع الألفُ مَن اتّصل به، فإنّ الألف وإن لم يتّصل هو بغيره، فإنّه يُوصِل مَن اتّصل به ويَصِله ويُطلِقه بالفتح؛ ألا ترى اتّصالَ جميع الحروف بالألف بهذا الاعتبار من العِلْو إلى السِفْل.

ثم الحركة المستقيمة إمّا من الفوق إلى التحت أو من التحت إلى الفوق، فإنّ الربّ ـ سبحانه ـ على الصراط المستقيم، ونسبة الفوق والتحت إليه على السواء، كما

أشار إلى ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله: «لو دُلِّيتم بحبل، لهبط على الله»[1] هذا في نسبة التحت إلى الله، وأمّا نسبة الفوق إليه بقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] واكتفى رسول الله ـ ﷺ ـ عن الخَرْساء بإشارتها إلى السماء، في الجواب عن سؤاله عنها: «أين ربّنا؟»[2] فهذا نسبة الفوق إليه تعالى.

واعتبار الحركة الألِفيّة من الفوق إلى التحت إشارة إلى تنزّل المطلق بالتجلّي؛ تحقيقاً لارتباط المطلق بالمقيَّد؛ ولإيجاد أعيان الحروف.

واعتبار حركته من التحت إلى الفوق إشارة إلى عَوْد التجلّي المقيّد إلى إطلاقه الأوّل بعد التقيد بخصوص القابل وعروجِه من الظاهر إلى الباطن، ورجوعِه من السِفْل إلى العِلْو، وذلك بثلاثة أوجُهٍ:

أحدها: بالمعراج والانسلاخ على قانون طريق أهل هذا الشأن.

والثاني: بالموت ومفارقة الجوهر النفْساني عن هذا الجوهر الكثيف الظلماني ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَءَاتٍ﴾ [العَنكبوت: ٥].

والثالث: بطريق النوم ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزُمَر: ٤٢].

والحركة الثالثة الألفيّة في العرْض، وهي على ثلاثة أنحاء أيضاً:

أحدها: دورية إحاطية، وفي هذه الحركة تتّصل نقطته الآخرية بنقطته الأوّلية وتكون عينَها؛ فإنّ المحيط أوّلٌ وآخِر بعين ما به أوّل، وذلك عند كمال الدائرة فإن لم تكمل، فهو في درجات الهلالية القمرية الارتقائية ـ إن كان في مراتب الخروج والدُرُوج ـ أو في درجات الأهِلّة السِرارية في مراتب الرجوع والعروج، كما سنستقصي القولَ في ذلك عند ذكرنا أسرارَ هاءِ الله.

---

(١) رواه الترمذي في سننه بلفظ: «والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله ثم قرأ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ (حديث رقم ٣٢٩٨) [٥/٣ ـ ٤٠٤] وروى نحوه الطبراني في المعجم الأوسط، من اسمه علي، حديث رقم (٤١٠٧) [٤/٢٤٨] ورواه غيرهما.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، باب تحريم الكلام في الصلاة..، حديث رقم (٥٣٧) [١/٣٨١] ورواه أحمد في المسند عن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه، حديث رقم (٢٣٨١٣) [٥/٤٤٧] ورواه غيرهما.

والثاني: حركته من اليمين إلى اليسار، وهو إشارة إلى تمثّل الأرواح وتجسُّد الملائكة وتشخَص التجلّي.

والثالث: من اليمين وذلك عند رجوع النفوس الروحانية عن القوالب والقوابل الجسمانية إلى عالم الأرواح بالموت في العموم، وتَرَوْحَنِ البشر وانحلال الصور التركيبية الثِقَلية إلى الصور الروحانية البرزخية والمثالية والنورانية والعقلية والعلمية الإلهية في الخصوص. وكل هذه الحركات الألِفيّة في هذه المرتبة الثالثة لنسبة بيان مراتب العدد والحروف والموجودات العينية، فافهم.

● البحث الرابع من البحث الثامن ●

الألف الممتدّة في العرْض باءً، وهو أوّلُ معلولٍ ظهر من الحضرة الوَحْدانية الألِفية، كذلك روح الباء ـ وهو عدده ـ أوّلُ معلولِ الواحد وهو أوّل الأعداد ـ باء ـ بيان مراتب العدد الأصالة المطلق الواحد الأحد، وإبانة المتعين المقيد بعين تعيّنه وتقيّده؛ إنّه سابق مطلق لا يتقيد، غير متعين بالأزل والأبد عن كل أمد. إذا اتّصل ألِفُ «الله» ـ المتنزّل بالتجلّي والتدلّي ـ بباء عبدانيّة التعين المظهري الكمالي، ظهرت صورة لام الملكوت الأعلى، وعند التحقيق يتحقّق أنّه لا يتّصل الألف المتجلّي بسرّ التدلّي والتولّي إلاّ بالألف المعترض للتعرّض والتلقّي بحقائق التجلّي بعد التجلّي. فما ثَمَّ إلاّ نفَسٌ رحماني جوديّ، وفيضُ تَجَلٍّ وجودي من امتداد ألفِ شهودي، بتعيّنٍ في لام لوح قابلية القابل، وبعد التعين يكون قابلاً مبيَّناً مبيِّناً للتجلّي الثاني معيَّناً معيِّناً، فالأوّل بهذا الاعتبار هو الظاهر، والباطن هو الآخر؛ لتأخّر تعيّنه في قابلية الأوّل، ولهذا السرّ كانت صورة اللام في الخطّ العربي الكامل مركّباً من ألِفٍ نازل متّصلٍ تعريضُه بألفِ معترض، وهو الباء في ثاني المرتبة الألِفية الإلهية المتجلّية سرّ التدلّي متعرّضاً للتلقّي.

واللام لامان: لام الملكوت الذي بيده، ولام المُلك الذي ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨] وكذلك «اللام» يتضمّن ألِفاً من بسائطه، وكذلك في «الألف» لامٌ إشارةً إلى استلزام الربّ للمربوب والإلهِ للمألوه.

والألف الذي في «اللام» إشارة إلى الوجود الحق المتعيِّنِ في قابلية الباء الذي هو العقل الأوّل القابلُ لمجملات العلوم الحقيّة الملكوتية في ألواح المظاهر الخَلقية، فاللام الأوّل من «الله» لام لوح تفصيل الملكوت، والثاني ـ الذي في ألفِ لامِ الملكوت ـ هو لام لوح تفصيل المُلك الذي هو مظاهرُ ومَجال لتفصيل الملكوت،

فلام الملكوت لام لوح تفصيل الألف الإلهي، ولام المُلك لام لوح تفصيل الملكوت ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٣].

والألف ملكوت الملكوت ومُلك المُلك والملك والملكوت وملكوت الملكوت أو مُلك ملكوت ملكوت لله، وهو هو هو هو المليك والملك الملكوت للملك والمالك للملك.

فاللامان إشارتان إلى أنّ المُلك والملكوت له تعالى بالاعتبارات الثلاثة المعتبرة عند أهل العربية، يعني لام المِلك والتخصيص والإضافة، واللام في هذه الاعتبارات الثلاثة مَجالُ ظهورِ آثار الملك وإحكامِ أحكام قدرة المالك، وإشارة إلى تفصيل ما كان مجملاً في الألف من عوالم الحروف والكلمات، فاللام لام لوح تفصيل الألف الواحد الأحد في سائر مراتب العدد والكثرة الحرفية، منفصلةً ومتّصلةً في الكلمات والسور والآيات والكتب المنزلة بمداد المدد؛ ولأنّ لوح هذا التفصيل على وجهين: ظاهرٍ وباطن. وإن شئت فقل: غيبٍ وشهادة، أو صورةٍ ومعنىً أو مُلكٍ وملكوت ـ كيف قلتَ ـ فكل هذه العبارات والاعتبارات سائغة.

فاللام الأُولى ـ المُلكيّةُ من وجهٍ بالنسبة إلينا، الساكنةُ المُدْغَمة ـ هي لام لوح التفصيل المُلكي العيني الظاهر، المدغمةُ في لام لوح التفصيل الملكوتي العيني الباطن، وسكونُ لام المُلْك ـ الظاهرِ القابل ـ إلى لام الملكوت ـ الباطن المقبول ـ مدغمةً إشارةٌ إلى أنّ القابل ـ الذي هو الظاهر أو الشهادة أو الملك ـ مُدْرَج من وجهٍ في الباطن، والغيبَ محيطٌ بالشهادة ـ وإن كان اعتبارنا من وجهٍ آخَرَ بالعكس ـ؛ فإنّ الظاهر يستلزم الباطن، والباطنَ مُدْرَج في الظاهر، والغيبَ محمول في الشهادة، والمُلكَ حامل للملكوت. فلام لوح تفصيل الملكوت مُدْغَم في لام لوح تفصيل المُلك، وهذا ظاهر تعرفه العقول.

والوجه الأوّل أولى وأوجَهُ؛ فإنّ الظاهر والشهادة والمُلك ظهرت عن باطنٍ سابق، وغيبٍ متقدّم، وملكوتٍ محيطٍ أوّلَ، فافهم سرَّ إدغام أحد اللامين في الآخَر، طرداً وعكساً، إن كنتَ ممّن له قلب، أو ألقى السمعَ وأنت شهيد وهو غايتك.

وكما أنّ مرتبة الغِنى الذاتي تقتضي الارتباط، وتَقضي بعدم التجلّي وانقطاع النسبة وما للتراب وربِّ الأرباب من النسبة، فكذلك ألف «الله» لم يتّصل بلامَي المُلك والملكوت؛ لعدم الرابطة وانقطاع المناسبة بين المطلق من حيث إطلاقه وبين المقيد من كونه مقيداً؛ ولانقطاع اللاتعيّن عن التعين، وانفرادِ «الله» مستقلاً بكماله الذاتي عن

الاتّصال بالتعيُّن الأسمائي والصفاتي، وبما دونه من تعيّنات صور الجلال والجمال، اللذين هما لَوْحا تفصيلِ الألف الذاتي الإلهي المطلقِ النزيه المنزّه المقدّس تعالى.

وكما أنّه لا ارتباط بين الوجود والعدم، ولا اجتماعَ بين الإطلاق والتقييد من وجهٍ واحد وبين التعيّن واللاتعيّن، فكذلك لا ارتباط بين الألف واللام الأوّل، ولكنّ اللامَ إذا اتّصل بالألف رفعه الألفُ إلى مقام الإطلاق بالفتح الغيبي، كما هو لفظ «اللام» في الوضع العربي المعتبرِ عندنا، وفيما نحن بصدده؛ فإنّه بهذا الاعتبار لام وألف وميم، فالألف منقطع عن الميم ساكنٌ قد اتّصل اللام به، ففتحه للرفع ورفعه بالفتح إلى إطلاقه، فلم يُبْقِ له حظًّا في اتّصال ميمه.

واللام الثاني هو لام لوح تفصيل الملكوت متّصل بالتجلّي الوجودي بالنسبة الأُولى لقبول حقائق لام لوح تفصيل الملكوت نورَ الفيض النفَسي الوجودي، وتجلّيَ التعيّنِ الجودي، في مقام العيني العِياني الشهودي قبل عوالم المُلك؛ فإنّ عوالم الملكوت والمجرّداتِ ـ في زعم مَن يقول به ـ من الأرواح والعقول والنفوس، قبلت الوجودَ الفائض الواصل بالتجلّي الألِفي النازل، والتدلّي النفَسيَّ الحاصل في الرُوح القابل من الموجد المتجلّي أوّلاً قبولاً أحدياً جُمْليًا كليًا بلا واسطةٍ وجودية عينَ نور التجلّي النفَسي الألِفي الرحماني، ثم فاض منها على ما أُدغم فيها، فلمّا سرى فيها، كمَّلها ورفعها وحملها وأوصلها إلى إطلاقه، فافهم.

● البحث الخامس [من البحث الثامن] ●

في وصل هذا الأصل اعلم: أنّ الملكوت، له نسبتان: نسبةٌ إلى المِلْك، وأُخرى إلى المالك. فبنسبته إلى المِلْك تظهر آثار المالك في المِلْك، والمَلِكِ في المُلْك، ومن حيثُ نسبته إلى المالك يتّصل به ويُوصَل مَن اتّصل به، ويكمل من استكمل به ومنه. فسكون لام الملك بهذا الاعتبار في تابوت سكينة لام الملكوت تحت إلقاء ألفِ التعيّن الأوّل الإلهي المتلقىٰ من ألِف النفَسِ، وبسكون القابل المتجلّىٰ له تحت حكم الملقي المُلْقىٰ نزل ألفُ التجلّي سرُّ التدلّي، ويحصل القبول والتلقّي لأسرار الترقّي والتولّي.

وفي هذا المقام يكون المطلق عينَ المقيد وبحسبه، ويكون الألف عينَ اللام الأوّل ـ الساكنِ باتّصال الألف بتعريفَيْه إلى رأس الباء ـ ووجودَ حقيقة لام لوح المُلك؛ لأنّ الألف المتجلّىٰ له ينقل بوجوده المقيّدِ وبمالَه ونفسِه وبهويته، فغني عنها، وخرج عن جميع ما يلزم الوجودَ ـ من الحياة والعلم والإرادة والقدرة ونِسَبِه

ولوازمها وعوارضها ولواحقها ـ وعن نفسه وعينه وهويته وإنّيّته، فأحبّ الله التجلّيَ إذ ذاك، وحَمَله على عرش الألف الأوّل الذي لا يُوصَل إليه، وهو منقطع النسبة بالغِنى عن لوحَيْ لامَيْ تفصيلَي المُلك والملكوت، فكان سمعَه وبصره ويده ورِجْله وجميعَ جوارحه وقُواه وعينَه، ككون الظاهر عينَ المَظْهَر، ولا حظَّ للاّم إذ ذاك من الحركة إلاّ السكون وهو الجزم؛ فإنّ الوجه القابل من المظهر، للصورة الظاهرة فيه لا يظهر؛ لاستهلاكه في عين الظاهر.

واعلم: أنّه لمّا وقع نور التجلّي الألِفي الخفيّ في همزة التعيّن الأوّل من مطلق مرتبة التعين، ولم يكن قابل، فرجع في نفسه وانثنى ودار دورةً نفسية وتثنّى على حاقّ مركزه الأسنى، وثنى إلى طلب القابل عِنانَ عنايته وعِيانِه وثنّى.

ولمّا كان التجلّي حُبِّيًّا، ودار بنفسه في نفسه دوراً إحاطياً، على جميع الأعيان النفَسية والنسب العلْمية والشؤون الذاتية التعينية، حصلت بالعروج إلى أقصى مراتب الشهود، والرجوعِ إلى منبعَث التجلّي من حضرة الجمع والوجود دورةٌ تامّة إحاطيّة في نفسه، وانبعث بسراية أنوار التجلّي الألِفي الخفيّ حركةٌ عشقية بين الحقائق التي للكثرة النسبية المستهلَكة قبل التجلّي في قهر أحدية الواحد الأحد، وهي نِسَب المِلك والإضافة والتخصيص المذكورةُ في بيان الحركات الثلاث اللاميّة؛ فارتبط الإله بالمألوه، والربّ بالمربوب، والمُلك بالمَلِك، والملكوت بالمالك، فوُجدت اللام الساكنة ـ وهو لام المُلك والشهادة ـ مدغمةً في لام الملكوت بهذا الاعتبار، فلمّا حصل الارتباط وظهر للألف ـ لاتّصال اللام به ـ الجمعيةُ والانضباط، رفع الألف واللام الثاني، فارتفع بارتفاعه، واعتلى وانطلق باعتلائه واتّساعه إلى العُلوّ الذاتي الألِفي؛ فإنّ الألف أُخت الفتحة وأوصله بحركة الفتح إلى ألف «الله» المتجلّي، وفي مقام شهود الألف وشهادتِه لا يظهر له ـ بعد اللام المُلكي المدغَم في اللام الملكوتي المفتوح بالألف الذي اتّصل به ـ عينٌ ولا حظٌّ في الخطّ، والرقم الأحدية شكل اللام؛ لأنّه أفناه عنه بالكلّية ولم يُبْقِ منه بقيةً، حتى يظهر وجود الألف لفظاً؛ لعدم ظهور سطح المرآة عند شهود الصورة فيها؛ لأنّ الألف النفَسي في اللامين عينهما ومع كونه عينَهما فإنّه غير متعيِّن في عين تعيّنهما به وتعيّنِه بهما وفيهما تعيُّناً يُميِّزه عنهما، فلا يظهر له وجود في الرقم، ولكن اعتبار اندغام لام المُلك في لام الملكوت ـ بتغليب القوى والحقائق الروحانية الملكوتية على أحكام حقائق المُلك والشهادة، وبكمال تبعيّة الظاهر للباطن وانفتاحِ لام الملكوت القلبي إلى فوقيّته المطلقة ـ يُظهر عين الألف غير المتعيِّن في أعيان اللامين، فيتَّصلان به ويرفعهما بحركة الفتح إلى

العِلْو وإلى الفوقية الأَلِفية، فافهم قولَه ـ تعالى ـ على لسان الكامل: «مَن اتّصل بي رفعتُه، ومَن تقرّب إليَّ شِبْراً، تقرّبتُ منه ذِراعاً، ومَن تقرّب إليَّ ذراعاً، تقرّبت إليه باعاً، ومَن أتاني يمشي، أتيتُه هَرْوَلةً» ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزَاب: ٤].

● البحث السادس [من البحث الثامن] ●

في أسرار هاءِ «الله» تعالى وهي الكناية عن الغيب الذاتي الإلهي، والهوية المحيطة بالمُلك والملكوت، والظاهر والباطن، والغيب والشهادة.

وبيانه: أنّ الخطَّ الألفيَّ النفَسيَّ، إذا كان دورياً إحاطياً، فإنّه تتّصل نقطته الآخِرية بنقطته الأوّلية؛ إشارةً إلى أنّ التجلّي النفَسي ـ المستجِنَّ في الروح الإضافي والألفِ الإلهية المستوية على عرش القلب الإنساني المؤمني التقويّ ـ متّصل بالألف الإلهية الذاتية الأوّلية الغيبيَّة آخِراً في صورة اللام المتّصل بالألف أحدُ الألِفَيْن ظاهر والآخَرُ باطن، فتتحصّل للألف إحاطتُه بالظاهر والباطن، والغيب والشهادة، والمُلك والملكوت. وهذه صورة الهاء التي للهوية الغيبيَّة والعينية، فهو الأوّل الخفيُّ في اللفظ، الجليُّ في الرقم، وهو الباطن في همزة عين التعيّن الأوّل لفظاً، والآخِرُ الظاهرُ بعد اللامين لفظاً لا خطًّا. وهذا مقام اضمحلال أحوال السائرين واستهلاكِ مقامات السالكين وفناءِ أعيان الإنّيّة الوجودية في الهوية الأحدية الجمعيَّة الإحاطية بالأوّلية والآخِرية والظاهرية والباطنية، حتى فنِي ما لم يكن، وبقي مَن لم يزل، كما قلنا في هذا المشهد: شعر:

هُـوِيّـتـه أبـقـتْ فَـنـاءَ هـويَّـتـي وإنّـي بـه فـيـه عـديـمٌ لـواجـد
وقـد فَـنِـيَـتْ إنِّـيَّـتـي فـي هـويّـةٍ إحـاطـيـةٍ ذاتـيـة لـم تُـشـاهَـد

ولأحدية العين الواحدة ـ التي لا عينَ غيرُها ـ أَنَفَةٌ وغيرة من مقام الغَيْرية، فلا غيرٌ يَثبت؛ لظهورها، ولا ظُلامٌ يقوم؛ لنورها.

عَطَس رجل بحضرة الجُنَيْد ـ قدّس سرّه ـ فقال: «الحمد لله»، قال الجنيد: «قل كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: ٢] فقال الرجل: «ومَن العالَمُ حتى يُذكَرَ مع الله؟!» فقال الجنيد: «الآنَ يا أخي فقل؛ فإنّ المحدَث إذا قُرِن بالقديم، لم يَبْقَ له أثر» وهذا مقام الوَلَه الذي لأهل الفناء في الله تعالى، ولكنّ الفانيَ إذا تحقّق بعد تعدّي مراتب فنائه ـ وهي سبع على ما عُرف ـ وتحقّق فناء فنائه، تحقّق ببقاء الحق في هاء هوية الوجه الباقي في قوله: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾

القصص: ٨٨] حينئذٍ قال: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ٢] كما قال الله تعالى وأشار إليه الجنيد ـ رضي الله عنه ـ وهو الأستاذ المحقِّق. وهذا مقام الورثة في اللامقام وهو أعلى من مقام الأوّل بدرجاتٍ كثيرة ومراتبَ خطيرةٍ أثيرة؛ لأنّه شهود محض، لا يتحرّك معه لسان ولا يضطرب فيه جَنان، ولا يبلغه بيان، فافهم.

ثم نرجع إلى ما كنّا بصدده، فنقول: اللام الثاني لام عرش الألف، والعرش ظلّ الله كما قال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيۡفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥] وبامتداد الظلّ الإلهي ـ الذي هو لام لوح تفصيل الملكوت ـ إلى الفوقية الإطلاقية والعُلُوّ الألفي يظهر نونُ عين الألف.

والنون نونان، قوسان لدائرة الهاء المحيطة باللامين ويتّصل الألف الآخِر بالألف الأوّل؛ لكون النهاية منعطِفةً على البِداية بعد انتهائه إلى الغاية، والآخِريّةِ متّصلةً بالأوّلية، ويبقى لاماً لوحي المُلكِ والملكوت والظاهرِ والباطنِ متّصلتين، فظهرت صورة الهاء المحيطةُ بواوها الباطنِ، وجزءُ الاتّصال بين اللام والهاء إشارةٌ إلى سنّة الارتباط الذي به تقع المشاهدة وهو مركز ألف لام العِلْم، ومقامُ اضمحلال العدد في الواحد الأحد، وفناءُ عين العبد فيمن أوجد «كان الله ولا شيء معه»[1] وهو الآنَ على ما عليه كان، والجزء الموصِلُ بين لام المُلك والشهادة ولامِ الغيب والملكوت مركز العالَم الأوسطِ، ومحيطُ البسيط الأوسطِ، وهو عالم الجبروت، الثالثُ.

● البحث السابع [من البحث الثامن] ●

في التتمّة انقطاع الألف الإلهي ظهورُ سرِّ «كان الله ولا شيء معه»[2]، وتحقيقه في عالم الرقم والحروف ـ المشاكلةِ للألف في عدم الاتّصال بما بعدها ـ بعدد الحقائق العالية العامّة؛ لأنّها هي السلطان في وجودها، وهي مظاهرُ التجليات الألِفية المتدلّية ياءً، ومناظرُ الهويات اليائية وهو فيها وهي: الدال، والذال، والراء، والزاي، والواو.

فالدال حقيقة الجسم الكلّي، والذال المتغذّي، والراء هو الحسّاس المتحرّك،

---

(١) (٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، حديث رقم (٣٠١٩) [١١٦٦/٣] ولفظه: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض، فنادى منادٍ: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أني كنت تركتها».

والزاي الناطق، والواو الحقيقة المرتبة الإنسانية، وانحصرت حقائقُ حقائق عالم المُلك والشهادة ـ الظاهرةُ بعالم الكَوْن والفساد ـ في هذه الحروف، وهي لا تتصل بغيرها؛ لأنها حقائق الأجناس العالية، فهي لا تتصل بغيرها ـ ولكنّ الأشخاص تتّصل بها أجزاءً ـ ولكن يتّصل بها غيرُها من غيبها وما قبلها؛ لأنّ العلْم بالمُلك والشهادة من العالَم متقدّم ـ بالنسبة إلى العالِم من العالَم ـ على العلم بالملكوت وألواح الأرواح.

فلمّا تُمِّمت الهويةُ الأوّلية والآخرية، والظاهرية والباطنية، أراد الله ـ تعالى ـ أن يُظهر في المنتهى صورةَ المبتدأ في تقديم ألفه الأزليّ الأوّلِ المنقطع المنزّه عن الاتّصال بما بعده من الحروف من كلّ وجه، فأوجد هاءَ «الْهُوَ» متّصلاً بواوه منقطعاً عن ألف لام لوح الملكوت لفظاً المتّصلِ بلامه رقماً وخطًّا، فبَقِيتِ الهاء بواوها مستقلّةً في اللفظ، منقطعةً عن اللام. ولأنّ مركز ألف العلم بالملكوت ولامِه متّصل بألف الآخرية المنقطعة عن ألف الأوّلية، لظهور الحقيقة الإحاطية الهائية الغيبية وُجد في عالم التخطيط لامُ لوحَيْ تفصيلَي الملكوت المفتوحة لوجود الألف اللفظي النفَسي متّصلةً بصورة الهاء خطًّا منقطعةً بألفها عن الهاء لفظاً وعن عالم الأنفاس تحقيقاً لانفصال الحقّيّة عن الخَلقية، ففني المحدَث بظهور القديم، فبقي أِلفان: ألفُ الذات وألف العلم؛ لأنّ الأوّلية والآخرية، والظاهرية والباطنية فَنِيَتْ بفناء لام الملك في لام الملكوت، كفناء لام الملكوت في ألف العلم المحيط، فلم يبقَ إلاّ أِلفان على أنفسهما منقطعتان بقيامهما عن رَقْدتهما وانحلالهما عن عقدتهما، فلمّا اتّصلتا، فني كلّ منهما في الآخَر وكذلك فنيت الأوّلية في الآخرية والآخريةُ في الأوّلية، وكذلك الظاهرية في الباطنية والباطنيةُ في الظاهرية التي كان وجودها بأِلفَيْ لامَيْ لوحَيْ تفصيلَي الملك والملكوت، فحصل ألف واحد محيط بما بين بدايته ونهايته على شكل الهاء، وبظهور شكل الهاء المحيط الكلي الأحدي الجمعي عُلم أنّ الله أحاط بكلّ شيء علماً، وأحصى كلّ شيء عدداً، فعاد الأمر آخِراً، كما كان أوّلاً؛ فإنّ التجلّي الحُبّي الإلهي في بدء التجلي الإيجادي خرج من باطن قلب التعيّن الأوّل ودُرج في الألف النفَسي ومرّ على حضرة أحدية الجمع في العلمِ الذاتي على جميع حقائق الشؤون الذاتية والحقائق الفعلية الإلهية إلى أن يبلغَ غايةَ حضرة الإمكان، فلم يجد محلاً تعيّن التجلّي تماماً، فرجع قَهْقَرىٰ إلى باطن القلب، فتمَّتْ دورة التجلّي، فتنفَّس بألف النفَس المحيط كإحاطة التجلّي الحُبّي، فلمّا كان ما كان، وبان ما بان، بسرِّ هذا الشأن، عاد الأمر دورياً كما كان، فما في الوجود إلاّ الله العظيمُ الشأن ﴿كُلُّ مَنْ

عَلَيۡهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴿٢٧﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧].

● البحث الثامن [من البحث الثامن] في تكملة هذه التتمّة ●

اعلم: أنّ الحركات الإعرابيةَ إشارات إلى النعوت والأحكام والصفات والنسب والإضافات، وإلى اللوازم ولوازم اللوازم والتوابع واللواحق والعارضات. وكما أنّ الذواتِ تتميّز بالصفات، فكذلك بالحركات الإعرابية تتميّز الكلمات.

ولأنّ الأصل في هاء الله ـ الذي هو ضمير الهوية الذاتية الإلهية ـ إنّما هو الرفع؛ لكون الرِفْعة ذاتيةً لها، وتوارُدُ النصب والجرّ عليها إنّما هو بحسب القوابل، فيستلزم الهاءُ وجودَ الواو بالضرورة؛ لأنّ الواو أُخت الضمّة، والهاءَ محلّ التعيين؛ وحروفُ الاسم «الله» على عموم وجوهها مِن وصلٍ وقطع هي الهمزة الأُولى والهاء الأُخرى مَخرجها من قرب القلب عندنا.

ثم إنّ اللام مَخرجه اللسان الذي هو ترجُمان القلب بين الهمزة والهاء؛ لأنّ لامَ لوحِ التفصيل ترجُمانُ تعيُّن الألف النفَسي؛ ولكون اللسان ترجمانَ القلب. لا ما التفصيلين بين حرفَي القلب كحصول مخرج اللام ـ وهو اللسان ـ بين الهمزة والهاء ومخرجهما من حوالَي القلب.

وواو «الهُوَ» إشارة إلى الجمعية الأحدية الإنسانية الأخيرة التي للمرتبة وجودُها بالهاء المتّصل بها من غيبها وما قبلها.

ولمّا أفنت اللامُ اللوحية التفصيلية الملكوتية اللامَ اللوحيةَ المُلكية وأخذتها عنها، وأوصلها بحركتها الفتحية إلى الألف، فوهبها الإطلاقَ الألفيَّ والإحاطيةَ الهائيةَ، فظهرت مرتبة الحقيقة الأحدية الجمعية الإنسانية في واو الهاء، فافهم.

● البحث التاسع [من البحث الثامن] في واو الهوية ●

اعلم: أنّ الواو للمرتبة الإنسانية الكمالية الجمعية الأحدية من جهتين كليّتين:

إحداهما: أنّ الواو ضمير الجمع في علم العربية.

والثانية: أنّ الواو، لها الإحاطةُ والشمول بخصوصيات الحروف المترتّبة في المراتب المخرجية؛ إذ الواو تبتدىء ممّا بين الشفتين ابتداءً جمعياً في النفَس، ثم تمتدّ كذلك عارجةً من الشفتين إلى الصدر، ثم تعود إلى ما منه بدأت، فتمرُّ على مخارج الحروف كلِّها في دورتها الإحاطية الجمعية، فتنصبغ بأحكامها في تلك الدورة.

وأيضاً: الواو أُخت الضمّة وهي الجمع، وكما أنّ للواو الإحاطةَ والجمعية

الباطنة المعنوية، فكذلك الهاء، لها الإحاطةُ الظاهرة. والواو باطن الهاء، وابتداء حركة الهاء ومَخرجها من باطن الصدر يمتدّ بها النفَسُ إلى ظاهر الشفتين، ثم يعود إلى ما منه بدأ، وتتمّ دورته محيطاً بما مرّ عليه من خصائص المخارج الحرفية، فالهاء ظاهر الواو وحركة الواو من عالم الشهادة والمُلكِ إلى غيب النفس، ثم العود كذلك إلى ما بدأ منه، فالهاء خارج في عروجه، دارج في رجوعه ودُرُوجه، والواو دارج في عروجه، خارج في رجوعه بعد دروجه، وعروجُه بخروجه، فهما منطبقان أحدهما على الآخر انطباقاً لا ينفكّ أحدهما عن الآخر كاعتناق اللام بالألف، لا يقتضي الانفكاكُ والطلاق عبوديّةً لا تقبل الحرّيّةَ والعِتاق.

ثم اعلم: أنّ الواو والهاء والألف والياء، كلُّها مراتب تعيّنات الألف في أَلِفيّته، من كونه تعيّناً ممتدًّا لا من حيث تعيُّنه في المخارج ومَناصبِ تبيّناته ومخارج تجلياته ومدارج تنوّعات تعيناته، فالألف المستقيم لعلوّه وفتْحه وخروجه عن القيود المَخرجية الحرفية بعروجه، والياء لانكساره وانخفاضه بتدلّيه وتنزّله وتجلّيه بدُرُوجه، والواو لجمعه الباطنِ الجامعِ بين دخوله وخروجه، والهاء لجمعه وأحدية جمعه برجوعه وعروجه.

وفي تركيب هذه الحروف المقدّسة المحيطة الجامعة بعضُها مع بعض على اختلاف أوضاعها تكون الأسماء الإلهية المتصرّفة في الكون لأصحاب العلوم الروحانية في العوالم العِلْوية والسِفْلية الجسمانية، ولها معانٍ في اللغة السريانية والعبرانية القديمتين.

وإذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ الوجود ظاهر النَفَس الرحماني، والجمعيةَ المَرْتبيّة باطنتُهُ، والنَفَس الرحمانيَّ مادّةُ الحروف الوجودية كلِّها ـ وهو الألف ـ وأوّلُ مبدئيّة التعين الأوّل الموجبِ لانفصال الظاهرية والشهادة بالتعيّن عن الغيب المطلق كتعيّن ألف «الله» في الهمزة، واللامُ الأوّل للمُلك والثاني للملكوت إشارة إلى أنّ عالمي المُلك والملكوت لوحان تفصّل فيهما الألفُ المجمل في الأزل، وبعد تفصيل الصورة الأَلِفيّة في الظاهر والباطن والغيب والشهادة، فلا بدّ من الجمع والإحاطة الألفية الأُولى أن يَظهر آخِراً بعد التفصيل وهو الإنسان الكامل.

وكما أنّه لا يُكتفىٰ من الإنسان بالنسبة إلى مراد الحق ـ الذي هو كمال الجلاء والاستجلاء ـ على الصورة الظاهرة، بل المراد جمعيّته الباطنة المَرْتبيّة التي هي أحدية الجمع الكمالي، بمعنى أنّ الإنسان الكامل يتحقّق بالبرزخيّة بين حضرة الوجوب

بحضرة الإمكان آخِراً كما أنّ التعين الأوّل في الأوّل جامع بين حقائق الوجوب الحقيّة وبين حقائق الإمكان الخَلقية جمعاً أحدياً قبل التفصيل فكذلك بعد تفصيل ارتباط حقائق الوجوب بحقائق الكيان في مرتبة الإمكان، فلا بُدّ من جمع أحديٍّ يجمع جميع الحقّيات الألُوهية الوجوبية الحقّيّة والجمعيّات الكَوْنية الخَلقيةَ، وصورة هذه الجمعية هو الإنسان الكامل بالفعل، فافهم.

● البحث العاشر [من البحث الثامن] ●

اعلم ـ أيّدك الله برُوحه، وأمَدَّك بفتح لَوْحه وفتوحه من نورٍ يُوحيه ـ: أنّ نفس الحقيقة المطلقة ـ التي هي حقيقة الحقائق الكبرى، التي نظيرها النقطة في مطلق البياض ـ إذا جاش بنفسها في نفسها فامتدَّ للتفصيل بحقيقة النفس، كان في مبدأ الامتداد وَحْدانياً جمعيًا مشتملاً على حقيقتَي الظاهرية والباطنية، والفعلِ والانفعال. ولأنّ القابل غير خارج عنه ينعطف الفيض النفَسي على نفسه، فيحصل بالعروج والرجوع صورةُ الإحاطة بحقيقة فلك الإشارة.

والنصفُ الأعلى من هذا الفلك المحيط لَعَماءُ الربّ، وفيه صور الربوبية وأشخاص الحقائق الإلهية النورية الوجوبية، كما أشار إليه رسول الله ـ ﷺ ـ عند سؤال أبي رزين العُقَيْلي منه ﷺ: «أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلْقه؟» قال: «كان في عَماءٍ ما فوقَه هواء وما تحته هواء»[1] على ما سيأتيك نبؤه إن شاء الله تعالى.

والنصفُ الأسفل عَماء الكونِ، وأُسمِّيه «غَماءً» ـ بالغين المعجمة ـ ويشتمل على الصور الكيانية وموجودات الحقيقة الإمكانية ما بين المعنويّات الشأنية والكيانية، ومجرّداتِها العقلية والنفْسية الروحانية، وطبيعتِها الجسمانية وعنصريّتها الأركانية، وسماويِّها العِلْويّ وأرضيِّها السِفْليّ وروحانيّتها المَلَكية والجنّيّة، وغيرِ ذلك من الصور المثالية المطلقة والخَيالية المقيدة الحيوانية، والصور الذهنية واللفظية والرقمية، فافهم، وما أظنّك تفهمُ ولكن تتخيّل وتتوهّم، والله المُلْهِم والمعلم.

فالهمزة للتعيّن الأوّل، والألف المنبعثة من التعيّن الأوّل هو النفَس الممتدّ وَحدانياً قبل انفصال أحد العَماءين عن الآخر. وحكم هذه الحكمة يظهر فيمن يُظهر

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الإخبار عما كان الله فيه. .، حديث رقم (٦١٤١) [٨/١٤] والترمذي في سننه، (١٢ باب ومن سورة هود) حديث رقم (٣١٠٩) [٢٨٨/٥] ورواه غيرهما.

الألف بالمَدّتين: الألفِ واللام من الله، وذلك عند تلقين الشيخ، وهكذا تَلَقَّنْتُ الذكرَ بالجلالة ـ جلّت وعزّت ـ من الشيخ ـ رضي الله عنه ـ ولنا في المَدّات النفَسية الإنسانية عند الغِناء وفي مَدّات أصوات الشابّات وانعقادات الأنفاس بحسب الألحان والنَغَمات، أسرارٌ وتجلّيات وإلقاءات وتلقّيات لطيفة من حضرة اللطيف الخبير، وسرُّه ما ذكرتُ من سريان سرّ النفَس الرحماني في عالم الأنفاس، فتذكّر.

فاللامان لهذا الاعتبار عَماء الربّ وغماء المربوب، ولا شكّ أنّ غماء العبد مُدغَم في عماء الربّ؛ إذ الأرباب تستلزم المربوبين من وجهٍ وتتضمَّنهم من وجه، وكذلك الإلهُ المألوهَ، والعلّةُ المعلولَ، والخالقُ المخلوقَ، والرازقُ المرزوقَ وجوداً وتقديراً؛ إذ المتضايفان لا يُعقل أحدهما بدون الآخَر أصلاً ورأساً، ولا تحقُّقَ لأحدهما إلاّ مع الآخَر وجوداً وتقديراً. فاللام الأوّل مدغَم في الثاني لهذا السرّ، وباجتماع بحرَيِ العماءين في عين بحر النفَس المحيط بالكلّ تتحقّق أحدية جمعِ بحرَيِ الوجوب والإمكان بالصورة الإلهية التي حُذِيتْ صورة آدمَ عليها، فهي مجمع البحرين: بحرِ الغيب وبحر الشهادة، وبحر الإمكان وبحر الوجوب. وإذا تعيَّنتْ هذه الصورة الإلهية الجمعية إحاطيّةً، تَعيَّنت مرتبة الإنسان الكامل في برزخ الجمع بين الحضرتين، فيتحقّق للمحقّق المُحِقّ والمدقّق المُدِقّ أنّ الوجود من مبدئه إلى منتهاه مراتبُ تجلّيات الله؛ فما في الوجود على الحقيقة إلاّ الله، كما قلنا: شعر:

«هو الواحد الموجود في الكلّ وحدةً سِوى أنّه في الوهم سمّي بالسِوى»

فإذا قلنا: «الله» نشهد التعيُّنَ الأوّلَ من الهمزة، ومن المَدّ النفَسي الألفي ـ الذي بعد الهمزة في صورة مَن يقول به ـ النَفَسَ الرحمانيَّ وامتدادَه إلى أقصى مراتب الجمع والوجود، ومن اللام الأوّل المُدْغَم لوحَ تفصيل المُلك، ومن اللام الثاني المفتوح لوحَ تفصيل الملكوت، ومِن فَتحِه فَتحَ باب الفتوحات الإلهية والتجلّيات النفَسية الألفيةَ الرحمانية من لوح التفصيل في أحد العالَمَيْن: المُلكي أو الملكوتي بأحد الاعتبارين المذكورين إن تذكّرتَ، ومن الألف الثاني ـ الذي يظهر بعد اللام الثاني ـ تحقُّقَ وجودِ الحق وبقائه الدائم الأزلي الإلهي، بعد فناء حجابية العالمين: بـ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨] كما أشار إليه أيضاً في ظهور وجود الله بعد تحقّق فناء عين السراب في شهود العطشان ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾ [النُور: ٣٩].

وشهدنا أيضاً من هاء الله إحاطةَ أحدية جمع الجمع الإلهي والعبدانيّ المُلكي والملكوتي بالإحاطة الكلية المشار إليها بقوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ [فُصّلت:

٥٤] بجميع الإنّيات الشأنية والكائنة، ربّانيّها وكيانيّها.

ونشهد من الواو المتّصل بالهاء أحديَّ جمع الجمع المَرْتبي الإنساني الكمالي. فمجموع ما في الوجود ظاهر بالله ومَظْهَرُه، ناطقٌ به، وهو قوله وكلامه وفيه مِسْكه وختامه، ومنه فتْحه ونظامه وبه قوامه وقيامه، وهو قَيّامه، هو هو لا إله إلاّ هو، سبحانه أن يكون معه غيرُه في الوجود وهو العزيز الحكيم.

وصل متمِّم للبحث السابع في الإشارة إلى الاسم العلَم الحقيقي الوجودي المركّب من الحروف النفَسية الرحمانية، وهو الاسم الأعظم الذي به يكون التصرّف والتصريف في الأكوان والعوالم.

اعلم: أنّ الاسم ـ كما قيل ـ كلمة مفردة دالّة على معنىً مفردٍ بالوضع غيرِ مقترنٍ بأحد الأزمنة الثلاثة. من خواصّ الاسم أن يُخبَر عنه ويُخبَر به، ويَدخلَه لام التعريف وتنوين التنكير. والعلَمُ من ذلك ما لا يدخله التعريف؛ لاستغنائه عن ذلك.

ولمّا لم يوجَد دالّ على الذات المطلقة ـ تباركت ـ من لفظ مفرد في النفَس الإنساني إلاّ هذا الاسمُ، بدلالة الأحدية الجمعية والتركيبية الحرفية ـ على ما تقدّم ـ ووجدنا في النفَس الرحماني والوضع الإلهي كلمةً تامّةَ الدلالةِ بحقيقتها وذاتها ووجودها ومرتبتها وأحدية جمعها الكمالية على الذات المطلقة الإلهية، دلالةً مفردةً أحديةً جمعيةً غيرَ مقترنة بالحدوث الزماني وهو الإنسان الكامل؛ لكمال دلالة ذاته على الذات، وكمالِ دلالة أسمائه وصفاته على الأسماء والصفات.

أمّا ذاته فلأنّها جامعة لخصوصيات الذوات جميعِها، بل هي أحديةُ جمعِ جَمْعَها الأوّل والآخِر، على ما نذكره إن شاء الله في الفصّ الآدمي.

وأمّا صفاته فلأنّ الإنسان الكامل مسمًّى بأحديةِ جمع جميع الأسماء الربانية الحقّيّة والأسماء الكيانية الخَلقية، وموصوف منعوت بسائر الأسماء والنعوت الوجوبية والإمكانية.

وأمّا مرتبته فأحدية جمع جميع المراتب الفعلية والانفعالية والوجودية والمَظهرية؛ فإنّه البرزخ بين بحرَيِ الوجوبِ والإمكان، والحدُّ الفاصل بين التعين واللاتعين، والتقييدِ والإطلاق. والإنسان الكامل من حيثُ كماله، له أحدية جمع جميع هذه الجمعيات كلِّها بالفعل.

فلمّا دلّ بذاته ومرتبته وجمعيته على الجمعية الإلهية الكمالية، دلالةً جمعيةً أحديةً مطابِقةً لأحدية جمع جميع التعين الأوّل، والحقيقةِ المطلقة الجامعة لجميع

تفصيلها، نذكرها بإذن الله في كتاب الأُلوهية، إن شاء الله تعالى وهو الموفِّق.

● وصلٌ في وصل ●

وإذا تقرّر ما ذكرنا، فاعلم: أنّ المرآة ـ الكلّية الكُرِيّة الإنسانية المَجلُوّة المذكورة أوّلاً ـ هي في حاقّ المركزية التي للدائرة العظمى، وما لها حركة أصلاً، بل على تمكّنها المركزيّ القطبي، ولكنّ الدائرة المحيطة الهائية الكلّية تُقابل في حركتها الكليةِ ـ المحيطة بكل حقيقةٍ حقيقةٍ من حقائق العالمين في كل آنٍ من الزمان ـ كلَّ جزءٍ جزءٍ فرضناه من هذه الأُكْرَة المذكورة، فتظهر بالضرورة في ذلك الجزء من المرآة صورةُ الحقيقة المقابلة من دائرة الهوية؛ فيكون أحد طرفَي الكرة المجلوّة ـ دائماً ـ جامعاً محيطاً بجميع النقوش والصور والنُقَط، الذي يحاذيه من دائرة الهاء الكبرى، فأحد شطرَيْ أحدِ شطريه وَسِع جميعَ ما في حضرة الوجوب من الحقائق الأسمائية والنسب الربانية، وكذلك وسع ثانيهما جميعَ ما في حضرة الإمكان من صور الأكوان، فهو من هذا الوجه حق خلق دائماً، واجب ممكن، جامع بين الحقّية والخَلقية، وهو من جِهة أحد شطرَيْه الآخَر مطلق على جميع هذه الأُمور الربانية والنقوش الكيانية في محاذاة الإطلاق الذاتية، ولا إحاطةَ ولا جمعيةَ فوقَ هذه الإحاطة والجمعية، فاستحقّ الإنسان الكامل ـ لهذه الأسرار بهذا الاعتبار ـ أن يكون دالاً على ذات الموجِد دلالةَ مطابَقَةٍ علَميّةٍ يقوم مقام الإشارة إليها؛ لعموم نشأته وإحاطةِ حقيقته وكمال جمعيته، فهو قائم ـ لحقيقته في حاقّ مركزية فلك الكمال وبرزخ البحرين ـ مقامَ العلَمية، وأغنى عن دخول لام التعريف. فافهم.

● تتمّة للوصل ●

قال رسول الله ـ ﷺ ـ حكايةً عن الله تعالى: «ما وَسِعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن»[(١)] وقال: «المؤمن مرآة المؤمن»[(٢)]، فالعبد المؤمن هو المرآة المَجلُوَّة التي تعطي ـ بسَعَتها لصورة الناظر الإلهي فيها ـ الأمانَ عن التغيّر والتحريف، فالصورة الظاهرة فيها ظاهرة في مرآة قلبه القابلةِ للصور والحقائق الإلهية الوجودية، وأُمَّهاتِ أسماء الربوبية، فقلبُه نظير التعين الأوّل، وحقيقةِ الحقائق الإلهية

---

(١) أورده الهروي في المصنوع، [١/ ٢٩١] والمناوي في فيض القدير، حرف الهمزة، [٢/ ٤٩٦].

(٢) رواه أبو داود في سننه، باب في النصيحة، حديث رقم (٤٩١٨) [٤/ ٢٨٠] والطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٢١١٤) [٢/ ٣٢٥] ورواه غيرهما.

التكوينية، وحرفِ الحروف الخَلقية والحقّانية، ونفَسُه نظير النفَس الرحماني الذي هو مادّة صُوَرِ حروف الحقائق كلِّها، كما أنّ نفَس الإنسان مادّة الحروف الإنسانية جميعِها، فهو إشارة إلى ألف الله، والتعيّنُ النفَسي من قلبه بالهمزة يشير إلى التعين الأوّل، وباطنُ قلبه يشير إلى لام لوح تفصيل الملكوت، وظاهرُ صورته يشير إلى لام تفصيل المُلك، وسرُّه الوَحداني وحقُّه المستجِنُّ في قلبه وحقيقتُه ومظهريتُه الكاملة إشارة إلى الألف الإلهي الذي بعد لام لوح التفصيل الملكوتي، وهو ـ بهويته الكلّية الجامعة بين جميع الجمعيات ـ إشارة إلى الهاء التي هي آخر حروف الاسم «الله» فافهم.

فإذا فهمتَ هذا، علمتَ أنّ الله قد نظم كليات نشأة الإنسان الكامل على مطابَقة حروف الاسم «الله» فهو إذن عرش الله، كما أنّ محدِّد الجهات عرش الاسم «الرحمٰن» والكرسيَّ الكريمَ عرش الاسم «الرحيم»؛ إذ لكلّ واحدة من الحقائق الكلّية الربانية عرش كلي من الحقائق الكلية الخَلقية الكيانية، وهي حقائق الأجناس والأنواع العالية والمتوسّطة والسافلة بحسب عموم حيطتها وسَعَة فلكها، وعرش الاسم «الله» هو قلب الإنسان الكامل الذي وَسِعه حين ضاق عنه فسيح عالم السماوات والأرض، فهو الاسم العلَمُ المشارُ به إلى الله في الكشف الأتمّ والشهود الأعمّ، كما قلنا في مدح كامل عصره: شعر:

لو كان فينا للألوهة صورة هي أنت لا أكْني ولا أتردّد

ولهذا لم يظهر دعوى الربوبية والألُوهية إلاّ في هذا النوع، وظهر أيضاً فيه ضدّ ذلك، حتى لم يَبْقَ من الموجودات ما لم يَعْبُدْه هذا النوعُ من العِلْويات والسِفْليات. فافهم.

● تكملة ●

المراد من وضع الاسم العلَم هو الإشارة بذكره إلى المسمّى، لا الإشارةُ إلى الاسم أنّه هو هو، فلا تكون الإشارة إلى هذا المذكور الكامل ـ لأنّه الاسم الأعظم العلَم ـ إشارةً إلى الله سبحانه ـ فلا تغلَطْ، وافهم، ما المراد؟ ـ بل وجوده في العالم إشارة من الله إلى الله، فهو المَثَل المضروب بوجوده للمثل المقدّس المنزّه عن الشِبْه والمِثْل في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠].

ولمّا كان المراد من وضع الاسم العلَم هو الإشارةَ بذكره إلى المسمّى، فلو كان

للذات المطلقة اسمُ علَم لفظيٌّ، لكان المراد من ذكره مع غيره تعريفَها وتعيينَها؛ فكل تعريف فإنّه مسبوق بالمَعرفة، والثابتُ أنّ الذات المطلقة لا تُعْرَف ولا تُعَرَّف، فليس في وضع الاسم العلَم من حيث هذا الوجه فائدةٌ؛ ولأنّ تعريف ما من شأنه أن لا يُعْرَف، والإشارةَ إلى ما لا يتعيّن للإشارة محال.

وأيضاً: وضع الاسم العلَم إنّما يكون فيما يُدْرَك بالحواسّ، أو يُتصوّر في الوهم أو يَنضبط في العقل، والذات المطلقة ـ تباركت وتعالت ـ لذاتها تقتضي عدم الانضباط في المَدْرك، وتمتنع عن إدراك الحواسّ وتصوُّرِ الأوهام، فوضع الاسم العلَم لها من ألفاظ النفَس الإنساني ممتنع.

وأيضاً: لمّا كانت العلّة الغائيّة من وضع الاسم العلَم هو أن يتميّز المسمّى عمّا يشاركه في نوعه أو جنسه أو صنفه وفنّه، ويتعالى الجناب الإلهي عن الدخول تحت جنس أو نوع أو يشاركَه شيء، فيتعالى أن يوضع له اسم علَم من عالَم الكلمات والحروف النفَسية الإنسانية، ولا سيّما والاسم العلَم لا يوضع إلاّ لما كان معلوماً وهو من حيثُ هو هو لا يُعْلَم ـ كما مرّ مراراً ـ فيُمنع عن وضع الاسم العلَم عليه.

وأيضاً: الأسماء والألفاظ دالاّت على المشخّصات الذهنية لا على أعيان الموجودات العينية؛ لأنّها تدلّ على المعاني، وهي أُمور ذهنية عناها العاني، والذاتُ المنزّهة تَجِلُّ وتعظم عن جميع التشخّصات والتصوّرات والتعينات الخارجية والذهنية والعقلية، وليس من عالَم اللفظ اسمٌ مفرد مركّب من حروف يسيرة تركيباً جزئياً تقييدياً، له دلالة تامّة على الذات المطلقة على سبيل المطابَقة، فليس لها منه اسم علَم، وإنّما الممكن للعارفين به ـ سبحانه ـ والعالِمين أن يعرّفوه بالألفاظ الدالّة على نسبتِه الذاتية وحقائقه الصفاتية لا غيرُ.

● خاتمة للتكملة في الاسم الأعظم ●

اعلم: أنّ الاسم الأعظم ـ الذي اشتهر ذكره، وطاب خبره ونشره، ووجب طيُّه عن علوم الخلق، وحَرُم تعريفه ونشره ـ من عالم الحقائق والمعاني حقيقة ومعنىً، ومن عالم الصور والألفاظ صورة ومعنىً.

أمّا حقيقته فهي أحدية جمع جمع الحقائق الجمعية الكمالية.

وأمّا معناه فهو الإنسان الكامل في كل عصر، وهو قطب الأقطاب، حامل الأمانة الإلهية، خليفة الله ونائبه الظاهرُ بصورته التي خَلق عليها آدمَ عليه السلام.

وأمّا صورته حسًّا فهي صورةُ كاملِ ذلك العصرِ.

وهذا العلَم الذي ذكرناه كان محرَّماً على جميع الأُمم قبل نبيّنا ـ ﷺ ـ، وأنّه كان محرَّماً على سائر الأُمم قبلَنا؛ لأنّ الحقيقة الإنسانية الكمالية لم تكن ظهرت بعدُ في أكمل صورتها، بل كانت في ظهورها بحسب قابلية كامل ذلك العصر فحسبُ، فلمّا وُجد معنى الاسم وصورتُه حقيقةً بوجود رسول الله ـ ﷺ ـ أباح الله العلْم به ـ أعني بمعنى الاسم الأعظم ـ في أُمّته التي هي ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: ١١٠]، كرامةً لنبيّنا ـ ﷺ ـ.

وأمّا صورته اللفظية فإنّها مركّبة من أسماء وحروف تركيباً خاصًّا على وضع خصيصٍ به يعلمه مَنْ أعلمه الله به إمّا بلا واسطةٍ: رؤياً أو كشفاً أو تجلّياً، أو بواسطة مَظهره الكامل.

وقد اختلف العلماء الظاهرية فيه اختلافاً لا يُتدارَك ولا يُتلافىٰ، والصحيح أنّ الله ـ تعالى ـ طوى علمَ ذلك عن أكثر هذه الأُمّة؛ لما يعلم ـ سبحانه ـ في طَيِّه من الحِكَم والمصالح، ولم يأذن للكُمَّل والأقطاب ـ الذين تحقّقوا بهذا الاسم حقيقةً ومعنىً وصورةً ـ أن يعرِّفوا الخلقَ من هذا الاسم الأعظم إلاّ بعضَ أسمائه وحروفه التي يشتمل عليها هيئاته التركيبية ويحتوي عليها وضعُها وتركيبها الخاصُّ المنتج لأنواع التسخيرات والتأثيرات، وأصناف التصريفات والتصرّفات في الكَوْن من الولاية والعزل والإحياء والقتل والشفاء والتمريض وغيرِ ذلك.

فمن أسماء الله ـ هذا الاسمَ ـ هو «الله» و«المحيط» و«القدير» و«الحيّ» و«القيّوم»، ومن حروفه «ا، د، ذ، ر، ز، و، لا»، كما ذكره الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في جواب مسائلَ سألها الحكيم محمد بن علي الترمذي، صاحبُ النوادر ـ رضي الله عنه ـ من جملتها قولُه: «ما الاسم الأعظم؟ وما حروفه؟ وما كلماته؟» فافهم، والله الموفّق. وهذا آخر كلامنا في هذا الاسم ـ وهي الجلالة جلّت وتباركت وتعالت ـ في هذا الكتاب ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

● البحث الثالث
من مباحث خطبة الكتاب ●

البحث الثالث: في سرّ إنزال الحِكَم:

اعلم: أنّ «الإنزال» إنّما يُتعقّل تحقُّقه من عِلْوٍ إلى سِفْل. والعلُوّ قد يكون بالمكان وقد يكون بالمكانة، فإنّ علُوَّ كلّ حقيقة اتّصفت بالعلوّ إنّما يكون بما يليق بها، وكذلك الإنزال والنزول والعروج حقائقُ نسبيةٌ لا تُتصوَّر إلا بحسب النازل والعارج والعالي والدارج؛ فإنزال الحِكَم من الحضرات العالية الإلهية المطلقة إلى مرتبة التعيّن والتقيّد في حقائق القلوب الإنسانية الكمالية؛ لأنّ العلُوَّ الحقيقي للإطلاق الذاتي وحضرةِ الربوبية الفعّالية، والتقييدَ والانفعال والنزول والانتقال للمرتبة العبدانية القابلة للأثر. وإن اعتبرنا الإنزالَ والنزول فيما نحن بصدده ـ وهو «إنزال الحِكَم» ـ من علو المكان، كان من السماوات وما فوقها من العرش والكرسيّ. والحقيقةُ تقبل الاعتبارين جميعاً على كثرة أنحائها وجهاتها واختلاف درجاتها وطبقاتها؛ فإنّ الحِكَم الإلهية تنزل من الحضرات الأسمائية المتعينة في أفلاكها وسماواتها، وأنّ لكلّ اسم أو أسماءٍ فلكاً وسماءً فيها عرشُه، وهو يتجلّىٰ فيها ويُنزل حكمتَه الخاصّةَ به من تلك السماء وذلك الفلكِ الخصيصِ به على أيدي سَدَنَتِه الروحانية الملَكية والنورية الكوكبية على قلب الكَلِم الكاملة المحمولة في الروح الإضافي الخاصّ المنفوخ في صورة النبيّ الكامل أو الوليّ الذي هو مَظهر ذلك الاسم، وقلبه عرش الله المتعيِّنِ في تلك الحضرة، فافهم.

و«**الحكمة**» عبارة عن العلم بحقائق المراتب وترتيبِ المعلومات المترتّبة فيها، فهو خصوص مرتبة في العلم، كما أنّ «**المعرفة**» خصوص علم بالذوات والحقائق المجرّدة من جِهة حقّيّتها وتجرّدها عن اللوازم والعوارض واللواحق لا غيرُ، و«**العلمَ**» عبارة عن الإحاطة بحقيقة المعلوم كما هو، مع لوازمها وعوارضها ولواحقها ومراتبها؛ فعُلم أنّ الحكمة علم خاصّ بترتيب الحقائق في مراتبها الوجودية الأزليّة الأبدية حسَبَ

تعيّنها في أعيان مراتبها العلْمية الأزلية، ووضعِ الأشياء في مواضعها اللائقة بها، فافهم.

فهذه حقائقُ العلم، والمعرفة، والحكمة من حيثُ هي هي، سواء اعتُبرت مضافةً إلى الحق أو الخلق، ولها باعتبار الإضافة إلى حضرة الحق خصائصُ، وكذلك بحسَب الإضافة إلى المرتبة الخَلقية خصائصُ تقتضيها الإضافةُ لا بحسب الحقائق، ليست كالأُخرى؛ فهي في الحضرة الإلهية الوجوبية مطلقة، محيطة، قديمة، دائمة، فعلية، غير مُتغيّرة ولا متجدّدة، كاملة، مكمِّلة. وهي بالنسبة إلى العالَم مقيَّدةٌ، محدَثة، مستفادة، انفعالية، قابلة للتغيّر والنَفاد والفَناء والذَهاب بحسب المرتبة التي أُضيفت إليها، فافهم.

وإذا تحقّقْتَ هذا فاعلم: أنّ الحكيم الرحيم تجلّى ـ بحكمته الكلية الرحمانية السارية سرَّ أحدية الجمع ـ في حقائق الأسماء وحضرات المسمّيات؛ فلكلّ حضرة ـ من حضرات الأسماء الكلية الكمالية وحضرات الأسماء التالية الفرعية والنسب الحرفية أيضاً ـ حكمةٌ خصيصة بها يَقبض الله لها أهلاً يُفيض تلك الحكمةَ عليه؛ ولكل حضرة من الحضرات عالم خصيص بها يُظهر آثارها وأفعالها وعلومها وحِكَمها وأحكامها وتجلّياتِها إتماماً في عالمه، وجميعُ الأسماء والحضرات أعوانُها وأتباعها في كل ذلك، ولا تستغني حضرة عن حضرة، ولا تنفرد بالاستبداد في الإمداد عن الاستمداد بالكلّ، ولكنّ الغالب في كل عالمٍ حُكْمُ حضرةٍ خاصّةٍ به على ما سِواه، ولكل في الكلّ بالكل تعيُّنٌ كمالي، فافهم؛ ولكل حضرة من هذه الحضرات إنسان كامل في كل عصر هو حامل حكمتها، فكانت كُمَّلُ الأنبياء من آدمَ إلى محمد ـ ﷺ ـ في دَوْرة فلك النبوّة، حَمَلَةَ أحكام هذه الحِكَم، والحُكمُ الجامع لجميع الأحكام الحِكْمية كلِّها، والحكمة الأحدية الجمعية الكمالية لجميع الحِكَم إنّما هي في كلمة خاتم النبيين على ما يأتي إن شاء الله.

ولمّا كانت الأفلاك الإلهية محيطةً بأفلاك النبوّة، وأفلاكُ النبوّة ظاهريّاتِ أفلاك الولاية، كانت لهذه الحِكَم مَظاهرُ وحَمَلَةٌ من الأولياء بعد انقراض نبوَّة التشريع بخاتم النبيين، محمد بن عبد الله المصطفى ـ ﷺ ـ فلكل نبيّ وليٌّ من هذه الأُمّة كاملٌ محمديٌّ قائمٌ بمقامه وعلمه وحاله، وحِكَمُ ذلك النبي ـ المنزَلةُ عليه من حضرة اسم «المتولّي» يجدّده و«المفيضِ» بتجلّياته، عليه ـ عند ذلك الوليّ، ويُعرَف بين أهل التحقيق مثلاً بأنّه محمديُّ المقامِ، أو موسوي المقام والعلم والحال، أو غيرِهما كذلك.

ثم الأولياء والأقطاب ـ الذين هم حَمَلة تلك الحِكَم ـ على أصناف:

صنفٌ يأخذون الحِكَم عن أرواح أُولئك الأنبياء الأُوَل ولا يتعدَّوْنهم أصلاً، وهؤلاء هم ورثة الأنبياء المسمَّوْن بأسمائهم والقائمون بأحوالهم وأعمالهم وعلومهم من حيثُ هم.

وصنفٌ أعلى وهم يأخذون الحِكَم من الحضرات الأسمائية، كما أخذتها الأنبياء بكمال الاستعداد وقَدَم الصدق والعناية الإلهية.

وصنفٌ لهم الجمعُ، وهم المحمديّون الآخذون حكمةَ كل حضرة ونبيّ من الحضرة المحمدية الجمعية الكمالية، ويُعرَفون بالمحمديّين بعد نبيِّهم إلى سائر الأنبياء، فيقال: فلان موسوي ومحمدي وعيسوي كذلك عيسى بن محمد، أو محمد بن عيسى مثلاً؛ وذلك لأنّ سرّ أحدية الجمع المحمدي الإلهي سار في كل حضرة ومقام وحكمة، فافهم.

وصل: في تتمّة هذا الأصل:

اعلم: أنّ الحقّ تعالى ـ وأولياؤه الذين آتاهم الله علوماً وكُتُباً ـ أمرهم بتصنيفها وأملى على قلوبهم بألسنة الإلهام والإعلام مسائلَ تأليفِها، أجرى الله ـ سبحانه ـ سنَّته وسنَّتهم في كتبهم، أن يحمدوا الله ويَنْعَتوه بالمحامد والأوصاف الكمالية الخصيصةِ بعلوم ذلك الكتاب، والمطابِقةِ لمضمون ما فيه من فصل الخطاب لا بغيرها من المحامد بما لا يناسب حالَ المصنِّف الحامد فيما هو بصدده من الوارد والشاهد. وذلك مثل ما نعت الله نفسه في مقام تعريف ربوبيَّته العامّة المطلقة بربّ العالمين، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: ٢].

ولمّا كان في مقام بيان إيجاد الذوات والصفات العِلْوية السماوية والسِفْلية الأرضيّة، قيَّد حمدَ الله بنعت «الخلق» و«الجعل»؛ لكون الخلق إيجادَ الذوات، والجعلِ إيجادَ الصفات، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعَام: ١].

ولمّا كان في بيان أنّ القرآن منزَل على محمد ـ ﷺ ـ من الله، قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: ١]. وكذلك المحقِّقون من مشايخنا يتّخذون هذا الأصل في تصانيفهم ويتأسَّوْن بسنّة الله في كتبه المنزَلة على الرسل وعلى الخصوص، شيخُنا وإمامنا مصنِّف الفصوص، وأولاده الإلهيون من ورثة ختمية الخصوص، ولهذا وصف اللّهَ تعالى بعد الحمد، بأنّه مُنْزِل الحِكَم؛ لكونه ـ رضي الله عنه ـ بصدد بيان الحِكَم المنزَلة على كُمَّل الأنبياء؛ لأنّه ـ تعالى ـ أنزل الحِكَم من إطلاقها الإلهي من الحضرات العالية إلى قلوب الأنبياء والأولياء وأرواحهم وأسرارهم، فتعيَّنتِ الحِكَمُ في مظاهرها وتبيّنتْ مقيّدةً بخصوص مَجاليها ومنازلها.

• البحث الخامس
من المباحث الكليّة التي تحويها خطبة الكتاب •

قال الشيخ - رضي الله عنه -: **«على قلوب الكلم»**.

يقال: أنزل إليه وأنزل عليه، قال الله - تعالى -: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [النِّساء: ١٠٥] وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [آل عِمرَان: ٧].

قال العبد: العلم بحقيقة القلب من أغمض العلوم الحقيقية، وقد وقع خَبْط عظيم قبلَنا في تعريف المتقدّمين لحقيقة القلب وحقيقة الروح وحقيقة السرّ والنفْس.

فمذهب الجمهور - من المشايخ والحكماء والعارفين من أصحاب الرسوم والمُتَرامِين إلى طَوْر التحقيق - أنّ هذه العباراتِ والألفاظَ مترادفة على حقيقة واحدة، سمِّيت بهذه الأسماء في مراتبها ومقاماتها؛ فسمِّيتْ تارة رُوحاً، وأُخرى نفْساً، ومرّةً قلباً.

والكشف والتحقيق يقضيان بأنّها حقائقُ متمايزة بخصوصياتٍ تُميِّز كلاً منها عن الآخر، ونحن نشير إلى حقائق هذه الأسماء والألفاظ ومدلولاتها بما يقضي به حقُّ التحقيق ويقتضيه الكشفُ، والله وليّ التوفيق. ونقدّم لذلك مقدّمة نافعة:

في سَعَة عالَم المعاني وإحاطتها:

فنقول: عالم المعاني والحقائق أوسعُ وأعظمُ من سائر العوالم؛ لعدم خلُوّ عالم من العوالم العِلْوية والسِفْلية - جُمْليًا كان أو تفصيلياً - عن معانٍ كثيرة قائمة، بل التحقيق الأتمّ هو أنّ «العالَم» عبارة عن معانٍ قائمة بالوجود الاظهر بها، وعالم المعاني عبارة عن صور علم الحق بحقائق الأشياء، ولا خفاء في سَعَة الحضرة العلْمية وهي حضرة تعيُّنِ معنويات الأشياء، فكان عالم المعاني أعظمَ سَعَةً وأوسعَ فلكاً وحيطةً. ثم العوالم بعدها في الوجود بعضُها أوسعُ من البعض ممّا دونه؛ فعالم الملكوت - وهو عالم الأرواح - أوسعُ فلكاً وأعظمُ حيطةً من عالم الخلق والمُلك والشهادة. ثم من عالم الخلق أيضاً العرشُ والكرسي والأفلاك والسماوات أعظمُ

وأوسعُ من عالم الكَوْن والفَساد؛ وبعضُ عالم الكون والفساد أيضاً كذلك أوسعُ وأعظمُ ممّا دونه، وهذا بيِّن بين أهل النظر.

ولمّا كان الأعلى أوسعَ وأعظمَ ممّا دونه، فبالأولى والأحقّ والأحرى أن يكون عالم الألفاظ والعبارات أقلَّ وأضيقَ فلكاً من عالم المعاني والحقائق الذي هو أوسعُ العوالم وأعلاها وأوّلُها وأولاها، فلو كانت هذه الألفاظ والعبارات أوسعَ فلكاً وأعظمَ حيطةً من عالم المعاني ـ وذلك بيِّن البطلان على ما مرّ ـ لكانت الألفاظ والعبارات أكثرَ من المعاني ووُجِدت ألفاظ لا معاني لها، وليس الأمر كذلك.

ولا يقال: قد يركّب من الحروف ألفاظ لا معاني لها؛ لكوننا لم نَضَعْها لمعانٍ.

لأنّا نقول: هَبْ أنّكم لم تضعوها لمعانٍ في زعمكم ومبلغ علمكم، ولكن لِمَ قلتم بأنّ حروفها والتركيباتِ ـ الخاصّةَ الواقعة فيها ممّا ركّبتموها وما لم تُركّبوها وهي محتملة الوقوع فيها على اختلاف أنواع الأوضاع وكثرة أنحائها ـ ليس في صلاحِيَّتِه الدلالةُ عل معانٍ عَلِمها الحقّ الذي هو الواضع الأصل الأوّل، الذي يضع منها ما شاء في نفوسكم وأذهانكم أن يضعوها على معانٍ يَعْنُونها؛ فإنّ المعاني تعقّلاتٌ عناه العاني؟ بل المعاني والحقائق في علم الباريء وعلم أرباب علم الحروف موضوعاتٌ بإزاء الألفاظ والعبارات، وهي ـ بحقائقها وبسائط حقائقها ـ تَطلب أنواع الأوضاع والتراكيب الواقعة فيها، وفيها دلالات ذاتية على المعاني والحقائق واللوازم والعوارض واللواحق عَرَفها الواضع منّا أو لم يعرف؛ وعدمُ علومكم بها لا يدلّ على عدم دلالته على المعاني، وأنّها غير ذوات المعاني؛ إذ لا تعيّن لها في عَرْصَة العلم الإلهي؛ فإنّا نجد تراكيبَ حرفيةً وهيئاتٍ فيها اجتماعيةً تعطي خواصَّ غريبةً وآثاراً عجيبةً في التكوينات والتصريفات والتسخيرات، كما تحقّق عند علماء علوم الأسرار والروحانيات والطِلَّسْمات، ممّا لا يُشكِّكُنا في آثارها المشهودة مشكِّكٌ.

فتحقّق لنا بهذا وغيره أنّ أنواع التراكيب الواقعةِ والمحتملةِ الوقوع في الحروف لها معانٍ ومدلولاتٌ ـ وإن لم نعلمها ولم نعثر عليها ـ عَلِمها الخلّاق العليم به، فأنزل منها البعضَ في التعقلات والأذهان ووضع لها أن تضعها لمعانٍ بعينها وتعقّلاتٍ تعتبرها وتُدبّر بها، فيضعها الواضعون المصطلِحون كذلك، ويظنّون أنّها أوضاعٌ أُوَل لعدم علمها وكشفها في عالم المعاني التي هي صور معلومات الحق ومعاني نِسَب علمِه الأزلي القديم بالأشياء، بل أوضاعنا لهذه الألفاظ بإزاء ما نعني من المعاني هي أوضاعٌ ثوانٍ وقعت بحسب تلك الأوضاعِ الأُوَلِ المعنوية العلمية الأزلية الأوّلية.

بحسب الحقائق الحرفية، عَرَف ذلك العارفُ المحقّق، وكشَفَه الكاشف المدقّق، والمحقّق بحقيّة ذلك، المحقّقُ المُحِقُّ، وجَهِلها أهل الحجاب، فلم يعثُروا عليها وهم معذورون من وجه. ولهذا السرّ قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «الألقاب تَنزل من السماء»[1]. وفي هذا المقام وجميعِ الألفاظ المترادفة ـ في زعم القائلين بذلك ـ وفي الألفاظ المتواطئة والمشتركة أيضاً لنا مع عامّة علم المعاني والبيان وظاهريةِ المنطقيين خلاف قديم، ونظر قويم، وبحث مستقيم، ليس هذا موضعَ تفصيله، وفيما ذكرنا كفاية لمؤهَّل الكشف. فينحلّ بما ذُكر أنّ هذه الألفاظ المذكورةَ ـ كالروح والقلب والنفس وغيرها ـ هي ألفاظ دالاّت على حقائقَ متمايزةٍ ومعانٍ متغايرةٍ، ولا يتحقّق الترادف والتواطؤ حقيقةً إلاّ مجازاً، وبعد تقرير هذا الأصل نرجع إلى ما كنّا بصدد بيانه.

● [بيان وجوه الفرق بين اللطائف السبعة الإنسانية] ●

فنقول: اعلم: أنّ الإنسان في حقيقته وهيئته جمعيةٌ أحدية من جوهرين هما جسمه وروحه:

أحدهما ـ وهو الجسم ـ جوهر، متحيّز، مُظْلِم، كثيف، مركّب، عُنْصُريّ، حسّي ـ ميّت، منفعل، سافل، حادث، متغيّر.

والثاني ـ وهو الروح ـ جوهر غير متحيّز يروِّح الجوهرَ ـ المظلم الكثيف الميّت ـ عن ظلمته وكثافته وموته بنوره الذاتي وحياته الحقيقية وبساطته الوحدانية وحركته وخفّته.

وهذا الجوهر الثاني غيرُ المتحيِّز لا يفتقر إلى متحيّز في تقوّم حقيقته وتحقُّقِ وجوده في عينه، ويسمّى هذا الجوهر رُوحاً مروِّحاً لجسمه عن خصائصه العدمية.

وبين الجوهرين تباين كلّي في الحقائق، فلا جامع غيرُ الوجود والجوهر، فأوجد الله من هذا الجوهر بهذه الحيثية والاعتبارِ جوهراً ثالثاً هو النفْس، وهي جوهر غير متحيّز وغير متقوّم بالمتحيِّز، له تعلّق التدبير والتعمير والتسخير والمتحيّز، وهو جسم.

وذلك لأنّ النفوس الناطقة ـ وإن كانت جواهرَ وَحدانيةً نورانية ـ فإنّها مشتملة على قُوىً كثيرةٍ وخصائصَ وحقائقَ كذلك، ظهورُها متوقّف على تعلّق التدبير

---

[1] أورده العيني في عمدة القاري، باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ، [١٦/٩٧].

والتسخير والتعمير والتنوير بجعل الله ـ تعالى ـ هذه الجواهرَ النفسانية الإنسانية وسائطَ بين الجوهر النيّر الحيِّ الشريف الوحداني القدسي الروحي، وبين الجوهر الآخَر المظلِم الميّت المركّب الكثير؛ لمناسبتها الجوهرين بجهتَيْه: الوَحْدانيةِ المطلقة والكثرةِ النسبية، والتقيُّدِ بالتعلّق بالمتعلّق، فأوصلتْ فضائلَها القدسية وأنوارَها الكمالية الروحية إلى الجوهر الآخَر يحيا بها، وتنوَّر وتَرَوْحَنَ واكتسب الفضائلَ كلَّها.

فالنفْس جوهر غير متحيّز، له تعلُّقُ التدبير بالمتحيّز؛ للتعمير، والتشريفُ بالتسخير والتصريف، فحقيقة روح الإنسان نور التجلّي النفَسي الرحماني المتعيّن في ماهية القابل الإنساني يروِّحه بنسيم القدس، وينفِّس عنه كَرْبَ الطَمْسِ واللَبْس، فافهم. وأمّا النفْس فنفَس رحماني متعيِّنٌ من رُوحٍ نوراني في مزاجٍ جسماني إنساني وغيره، فهذا الجوهر هو المدبّر للبدن والمتصرّف فيه أنواعاً من التصرّف بقواها الذاتية لها، كالقوّة العلْمية والقوّة العملية اللتين هما ذاتيتان للنفوس، وبهما تُدبِّر أجسامَها وهياكلها، وتُظهر أحكامَها وآثارها وقواها، فبالقوّة العلْمية تَعلم ما فيه مصالحُها ومصالحه، وتُدبِّر في موجبات ما به قوام جسدها وبقاؤه، وبالقوّة العملية تَعمل الأعمالَ والصور، ولها قوىً كثيرةٌ جزئية لازمة لهاتين القوّتين تَظهر منها إذا تعيَّنتْ في المزاج العنصري بالإشراف عليه، وفي قُواه. وهذه المباحث معلومة في الحكمة الحقيقية الكشفية لا الوَهْميةِ الرسمية.

وهي ـ أعني النفْسَ ـ متعيِّنة من النفوس الكلّية المتعينة بالأفلاك وفيها، متعيِّنةٌ في الأمزجة القابلة لتعيّنها فيها من عالم الكَوْن والفَساد، فبعد تعينها في المزاج وامتزاج الخواصّ والحقائق والقوى البدنيةِ المزاجية بالحقائق والقوى والخواصّ النفسانية وتفاعلِ بعضها في البعض، تحصل منها هيئة اجتماعية هي أحدية جمع حقائق الجوهرين جميعاً.

وذلك لأنّ لكلّ واحدة من حقيقتَيِ النفسِ والبدن خصوصياتٍ وحقائقَ ليست في الأُخرى، وكما أنّ كل واحدة منهما متميّزة عن الأُخرى بخصوصياتها الذاتية الجوهرية، فكذلك بينهما وبين حقائقهما الذاتية ولوازمهما العرَضية مناسَباتٌ هي ما به الاشتراكُ والإيجادُ والجمعُ، كالإمكان والحدوث والوجودية والجوهرية والافتقار إلى أحدية الجمع والوجود في ظهور آثارهما وأحكامهما وخواصّهما.

فكذلك لكل واحدة منهما قابلية واستعداد خاصّ تقبل به فيضاً خاصًّا وتجلّياً معيَّناً من الحق يتعين في مَظهريته وقابليته من الحضرات الأسمائية الخصيصة به؛ فإنّه

ـ ستعدّ قابل كياني لِتَجَلٍّ ربّاني إلاّ وفاض عليه من الرحمة الفائضة الوجودية الجودية ـ يَخُصّه ويناسبه.

ولا يَحجبْك ما يحصل في زعمك أنّ الجواهر الروحانية والنفسانية إنّما قبلتِ الفيض الوجودي الذي وُجدت به وقبلتِ الكمال الخاصّ بها كاملةً دفعةً واحدة في زمن الإبداع، واستقلّت بذلك أبداً؛ فإنّ هذا وَهمٌ من القائلين به، بل هذه الموجوداتُ ـ قبلت الوجود على الوجه الأكمل وصارت بذلك واجبَةَ الوجود، ولكن ذلك لم يخرجها عن الحقائق الإمكانية ونِسَبها العدمية؛ فإنّ كلاً منها ـ مع قطع النظر عن الوجود الفائض عليه وترجيح الموجِد لجانب وجوده ـ معدومةٌ لأعيانها؛ فإنّ نسبتها العدميةَ الإمكانيةَ تَطلبها، ولكنّ الله يوالي ويتابع عليها التجلّياتِ مع الآنات، والتجلّي ـ ثمّ بالوجود على ماهيات العقل والنفس والروح هو الذي يوجب دوامَها لا غيرُ. فهي ـ بوجوداتها التي قبلتْ أوّلاً ـ تستعدّ لتجلّياتِ أُخَرَ أبداً دائماً، وكل ما دخل في الوجود لا يقبل العدمَ.

ولمّا تعيّنتِ الأرواح الجزئية والنفوسُ البشرية والمَلَكيةِ وغيرُهما في أمزجتهما المخصيصةِ بهما، وتداخلت خصائصُ الكلّ في الكلّ، وتمازجت الحقائقُ الروحانية والعقلية بالحقائق والأحكام البدنية المزاجية بأحدية جمع الخصوصيات والأحكام التي بحقيقة الروحية والحقائق والقوى والخواصّ والنسب الجسمانية، فإنّ الهيئة الاجتماعية بين خصائصِ الجوهرين الجمعُ بين حقائق الطرفين.

ثم إنّ لها ـ بحسب كل نسبة وحُكم من أحكام الجانبين ـ نسبةً وحُكماً خصوصياً جمعياً أحدياً، ليست في كل واحد من الطرفين، تُستهلك فيها صورُ الخصوصيات، مع بقاء خواصّها في الحكم القلبي الجمعي.

فالقلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية والقوى المزاجية الجسمانية وبين الحقائق الروحانية والخصائص والأحكام النفسانية، والتجلّي الخصيصُ بحقائق الجوهر النفساني والروحاني تَجَلٍّ متعيِّنٌ من حضرة القدس والنَزاهة والوحدة والعلُوّ والفعل والشرف والحياة والنورية. والتجلّي المخصوصُ بالجسم متعيِّنٌ بأضداد ما للروح والنفس، وذلك كتعين التجلّي في كل قابل بحسبه.

فلمّا ظهرت الحقيقة القلبية بأحدية الجمع، استعدّتْ لقبول تَجَلٍّ إلهي وفيضٍ جمعي كمالي إحاطي ثالثٍ لا يمكن تعيُّنه في كل واحد من الجوهرين ولا في خصائص كلٍّ منهما وحقائقهما على الانفراد.

وهذا الفيض المخصوص بالقلب الإنساني إنّما يكون تعيّنه من الحضرة الإلهية الكمالية الجمعية وأصلِ حقيقة التعيّن الأوّل وهو المتعين بذلك التعين من كونه مروّحاً له عن نِسَبه العدمية؛ ولأنّ المتعيِّن بالتعين عين الحقيقة المتحققة في الإطلاق واللاتعين، وفي التعين كذلك، كان للروح نسبةُ الأحدية والبساطة والحياة والنور والشرف والنَزاهة من جِهة إطلاق التعين، وحقيقةُ الجسمية من حقيقة الحقائق الإمكانية المَظهرية، ولهذا غَلب عليها التركيبُ والكثرة والظلمةُ.

والحقيقة القلبية الكمالية، لها الجمع بين البسيط الشريف العالي النزيه المُنيف وبين المركّب السافل الكثيف السخيف.

قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن» الإصبع الواحدة نعمة التجلّي المتعين من حضرة الجلال والقهر والوحشة والسَتر ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ﴾ [يُونس: ٦٧] إذ عيب العين سِتْر على نور السرّ.

والإصبع الأُخرى نعمة التجلي المتعين من حضرة الجمال واللطف والأُنس والنور والحياة والنشر. والأوّل يختصّ بجسمانيته. والثاني يتعلّق بروحانيته.

والإصبع في اللغة العربية هي النعمة، فقلب المؤمن بين نعم التجلّيات الجلالية الجمالية الظلمانية الموجبة لسكون النورية الروحية فيها وبين نعم التجلّيات الجمالية الروحانية النورانية، ولتحقّق الحقيقة القلبية بأحدية جمع الطرفين تختصّ بأحدية جمْع النعمتين والتَجلِّيَيْن؛ فلها التجلّي الكماليُّ الجمعي الأحدي الإلهي الإنساني من كمالات الإصبعين.

وهذا التجلّي ـ الثالثُ القلبي المتعين بسرّ الأحدية الجمعية الإلهية الكمالية ـ من الله المستوى على عرش أحدية جمعه القلبي الذي وَسِعه قلب المؤمن حين لم تَسَعْه السماوات والأرض، وهو من حيث تعينه بالقلب يسمّى في عرف القوم بالحق المستجِنّ في مظهرية الإنسان الكامل، كما أشار إليه الكامل ـ ﷺ ـ حكايةً عن الله ـ تعالى ـ أنّه قال: «ما وَسِعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن التقيّ المتّقي الوادع»[1]، يعني ما وسعه أرض الجسمانيات سماؤها وأرضها، ولا سماءُ العِلْويات، يعني الموجوداتِ الروحانيةَ العالية؛ لاختصاص كل واحد من الطرفين بما يضادّ الآخَرَ في التجلّي، وانحصاره في خصوصيته ينافي خصوصيةَ الآخر، ووسعني

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

ـــ عبدي المؤمن، القابلُ المصدِّقُ لأخبار التَجَلِّيَيْن، فله الجمع بين الحُسْنَيَيْن. العوزُ بالجمع بين الكمالين.

ويسمّى هذا التجلّي الحاصلُ لأهل القلوب في عرفهم بالسرِّ الإلهي، وسمّاه بعض المتأخّرين من محقِّقيهم بالسرّ الوَحْدانيّ الذاتِ، ويسمّى في مشرب الكمال الحق المستجنّ ـ كما قلنا ـ أي الباطنِ المستتر بمظهرية القلب، لاستجنانه واستتاره بحجاب القلب الإنساني الكمالي، فافهم.

وإذا فهمتَ فقد علمت حقيقةَ الجوهر الجسماني، وحقيقة الجوهر الروحاني النفساني، وحقيقة القلب، وحقيقة السرّ، والحقيقة الإنسانية المتحققة بالكلّ، والفرقَ بينها، وما به يختصّ كل حقيقة وتمتاز عن الأُخرى، وما به تشترك وتتّحد.

وأمّا الروح فهو نفَس رحماني يروِّح ماهيةَ الممكن وحقيقةَ المظهر الكياني القابل، وينفِّس عنها كَرْبَ العدم وحَرَجَ الصدر وضيقَ الفَطَن؛ فالروح نور من الحق يظهر ظلمةَ عدم الكون، ويروِّح القابل، وينفِّس عنه، وذلك النور نور التجلّي الوجودي والفيضِ الجودي المتعين في القابل والمقترن عن أمر الله ماهيةَ الممكن أزلاً، فعلى هذا الروحيّةُ مَرْتبة تعمّ العقلَ والنفس والروح؛ لأنّ حقيقة كل منها من نفَس الرحمٰن بعد تعيّن الفيض الجودي النوري في القابل أوّلَ مرّة يصدق اسم الروح عليه.

ثم الروح ـ وهو أوّل وجود القابل ـ إمّا أن يقبل ويضبط التجلّي المتواليَ عليه لبقاء عينه، ويَعقلَ المتجلّىٰ عليه بذلك النور، ويعقلَ ذاته وإمكانه وهو العقل، وإمّا ـ لا يعقل ذاته وإمكانه، واستهلكه شهودُ التجلّي، وأخذه التجلّي عنه، فهو الروح المهيَّم.

وتقرير هذا التقسيم بوجه آخر: هو أنّ التجلّي النفَسيّ الفائضَ من النور: إمّا أن يغلب تعينَ القابلة، ويقهرَ الحقيقةَ الممكنة، فلا تقوى على ضبطه، فتُستهلك في تجلّي ماهيّةُ المتجلّىٰ له، أو يكونَ القابل أغلبَ، فلا يَستهلك التجلّي عينَه ويقاومه فيتعين التجلّي فيه بحسبه، فيكون الغالب على التجلّي حُكْمَ المحلّ القابل، أو لا يغلب حكم أحدهما على الآخر.

فالأوّل: عالَم الأرواح المهيَّمة تجلّىٰ لهم اللّهُ في جلال جماله، فهامُوا فيه، فلا يعرفون أنفسَهم؛ لكون التجلّي أفناهم منهم.

والقسم الثاني ـ وهو ما غَلب فيه حكمُ المحلّ والمَظهر على حكم التجلّي ـ هو على درجات:

فمنهم: مَن لم يغلب فيه حكم كثرة الإمكان على وحدة النور الفائض، ولكنّه توحَّد به؛ لكمال مناسبة القابل للتجلّي، وهذا شأن العقل الأوّل.

ومنهم: من غَلب فيه حكم كثرة الممكن على وحدة التجلّي، فتعيَّن النور فيه مفصَّلاً تفصيلاً لا يغلب فيه حكم الكدر على حكم النور، بل يكونُ النور والروحية غالباً على الظلمة العدمية الإمكانية، وهذا شأن النفْس الكلّي وهو اللوح المحفوظ.

ومنهم: من غلبت حجابية الكثرة على نورية التجلّي وهو عالم الجسم، فالروحية إذن مرتبة محيطة بالعقول والنفوس والأرواح، والعقلُ والنفس، لهما خصوص مقام في الروح وقد قال بعض المحقّقين عن العقل: إنّه الروح الأعظم.

وهذا المقدار ـ الذي ذكرنا في بيان هذه الحقائق ـ وَضَّحَ للمستبصر المنوِّرِ الفَهِمِ حقيقةَ القلب والعقل والنفس والروح والفرقَ المميِّزَ بينها، فلا يقع له خَبْطٌ بين الحقائق والمراتب؛ إذ لا خبط في التحقيق.

وإذا تحقّقتَ ذلك فاعلم: أنّ إنزال الحِكَم من حضرة الأحدية الجمعية الإلهية إنّما يكون على القلوب الأحدية الجمعية الكمالية الإنسانية بين حقائق الروح والنفس والجسم.

● البحث السادس
من مباحث الخطبة سرُّ الكلم ●

وهي جمع كلمة، والكلمة في عرف التحقيق هيئةٌ اجتماعية حرفية من حروف نفَس الرحماني. والكلم هاهنا فيما نحن بصدده عبارة عن الأرواح الإنسانية الكمالية لأحدية الجمعية المتعينة من التجلّيات النفَسية الرحمانية بأحديّات الجمعيات الحرفية لكمالية الإلهية، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] أي الأرواحُ الطاهرة، إمّا بالمعارج والانسلاخ من قانون الطريقة الخاصّة بخلاصة خاصّة الأولياء، أو على مَدْرَجة العامّة في الموت أو النوم ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ [الزُمَر: ٤٢] أي الأرواحَ الناطقة ﴿حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ﴾ [الزُمَر: ٤٢] يتوفّاها في منامها وقال الله ـ تعالى ـ في المسيح ﷺ: إنه كلمة[1]؛ لكونه روحَ الله.

ولمّا كانت مَحالُّ تنزّلات الحِكَم الإلهية هي أحديةَ جمع قابلية الكلم الجامعة بين حروف عالم الطبيعة وبين حروف عالم الأرواح، جَعَل إنزال الحِكم على قلوب الكلم؛ لأنّ الكلم في عرف العربية ثلاث يصحّ إطلاقها على الاسم.

والاسم في طَوْر التحقيق هو الفاعل أو القابل؛ فإنّ كلاً منهما يُخبَر به ويُخبَر عنه، وهو لفظ مفرد من الألفاظ النفَسية الرحمانية، دالّ على معنىً مفردٍ بالوضع الإلهي أو الذاتي، غيرِ مقترنٍ بأحد الأزمنة الثلاثة؛ إذ الفاعل هو الحق المتعين في أيّ مظهر وقابل من الأعيان الثابتة فُرض، وهو فرد أزلي ليس تعيُّنه باقتران الزمان؛ لكون كل اسم إلهي متعيّناً في العين الثابتة أزلاً قبل وجود جزئيات الأزمنة. وكذلك القابل لَفظٌ أوّلُ ذاتيّ مفرد بعينه ليس بالزمان الشخصي، وكل منهما يُخبَر به ويخبر

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [آل عمران: ٤٥].

عنه ويُعرَّفان ويُنكَّران أحدهما بالآخر بأنّ كلاً منهما لا يستغني عن الآخر في تحقّق وجودهما، لا في تحقّق أعيانهما.

الكلمة الثانية هو الفعل، فيُخبَر به؛ إذ التجلّي ـ وهو فعل المتجلّي ـ يُخبر به عن الفاعل المتجلّي بموجب التجلّي، وعن القابل أنّه على خصوصيّةٍ قَضَت بهذا الحكم والتعيّنِ والتجلّي، ولا يُخبر عنه من كونه فعلاً، وهو اعتبار التعين فقط مع قطع النظر عن المتجلّي، فإن أُخبر عنه ـ كما يُخبر عن الأفعال أنّها ماضية أو غيرها ـ فذلك باعتبار المتجلّي وكونِ التجلّي عينَه.

والثالثة الحرف وهو الرابط، وهو في طور التحقيق إشارة إلى النسب التي لا تحقّق لها في أعيانها إلاّ بطرفَيْها.

والحِكَم لا تنزل ولا تتعيّن إلاّ في الأحدية الجمعية الكمالية، ولا تظهر إلاّ بها وفيها، لا على مفرد مفرد لفظاً ومعنى ـ فافهم ـ فلهذا أضاف إنزال الحِكم وأسندها إلى «قلوب الكلم» لا على الكلم؛ لما في القلوب من الأحدية الجمعية الإلهية القابلة للحِكم الجمعية الكمالية الأحدية؛ لاختصاص هذا الكتاب بذكر خصوص مشارب أهل الكمال، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

• البحث السابع
من مباحث خطبة الكتاب •

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«بأحديّة الطريق الأَمَم»**.

قال العبد ـ أيّده الله ـ: الطُرُق إلى الله ـ كما قيل ـ بعدد أنفاس الخلائق، كثرة الطرائق إنّما هي بحسب الطارقين والمتطرّقين من السالكين والسائرين والطائرين والصائرين من الحقائق؛ فإنّه ما من حقيقة ـ كيانية أو ربّانية ـ إلاّ وهي سالكة على طريق خاصّة ونهجٍ خصيصٍ بها من عموم قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المَائدة: ٤٨] وهي التي منها جاء، وهي مؤدّية لها إلى كمالها الخصوصي، والطرق ـ وإن كانت كما ذكرنا ـ فإنّها ترجع إلى طريقين كلّيّين مشتملين على طُرُقٍ لا تتناهى بعدد الأنفاس غيرِ المتناهية إلى الأبد:

يسمّى أحدهما في عرف التحقيق طريقَ سلسلة الترتيب، والوسائطَ التي في مراتب الوجود من العقل إلى القلم إلى اللوح إلى الطبيعة إلى الهَباء إلى الجسم إلى العرش والكرسيّ والفلك والسماوات والأرضين والأركان والمولّدات إلى مرتبة الإنسان الذي هو آخر الأنواع.

والثاني يسمّى طريقَ الوجه الخاصّ في عرف القوم، ويسمّى أيضاً طريقَ السرّ، ولا مدخل فيه بواسطةٍ أصلاً؛ فإنّ الوجه الذي يرتبط كل موجود بالحق ـ تعالى ـ منه ارتباطاً ذاتياً لا بتوسّط واسطةٍ؛ فإنّ حقيقة المربوب مرتبطة بحقيقة الربّ ارتباطاً لا يقبل الانفكاك.

والارتباطُ أيضاً على وجهين: ارتباطٍ من حيثُ الوجود العامّ، وذلك في طريق سلسلة الترتيب، وارتباطٍ من حيثُ العين الثابتة التي لكل موجود، والتجلّياتُ الحاصلة للعبد من هذا الوجه ذاتية إلهية تقرب الأينَ، ويقربها العينُ، وترفع من البَيْنِ البِيْنَ، وتجلو عن عين العبد الغَيْنَ والرَيْنَ. ومن هذا الطريق تكون الجَذْبة لأهلها وهو الطريق الأقرب الأَمَمُ.

والطريق الأوّل هو الطريق العامّ، الذي تكون فيه الحُجُب والعقبات، والوسائطُ التي أشار إليها رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله: «إنّ لله ـ تعالى ـ سبعين ألفَ حجابٍ من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما أدرك بصرُه»(١).

فالحجب الظلمانية مراتبُ عوالم الأجسام ووسائطُها، والحجب النورية مراتب عالم الأرواح النورية، وهذه مراتب الخَلقية الكيانية التي ذكرنا أُصولها من كونها وسائطَ وأسباباً خَلقية بين الحق وبين السالكين إليه بقطع المقامات وطيّ المنازل والمسافات المعنوية المعقولة والمحسوسة الصورية، والعوالمِ الروحانية من الجواهر المجرّدة العقلية والأرواح والنفوس التي بين العبد والحق، فهي مراتب الحجب، ما لم يتجاوزها السالك إلى الحق، لم يَصِل إلى الحق؛ فإنّه ـ تعالى ـ كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ۝٢٠﴾ [البُرُوج: ٢٠] وهذا هو الطريق الأبعد.

والقاصدون من هذا الطريق وإن كثروا، فالواصل منهم قليل جِدًّا، وبالنادر يكون الوصول، وبعد حصول الوصول المتوهَّم يحتاج إلى الرجوع في طلب الحق الذي رحل عنه في المنزل الأوّل وجَهِله ولم يعرف، كما قال بعض التَراجِمة:

«رُبَّ امرىء نحوَ الحقيقة ناظر بَرَزَتْ له فيَرى ويجهلُ ما يرى»

لأنّ الحق المحيط بكل شيء ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَديد: ٤].

وأمّا طريق السرّ من جِهة الوجه الخاصّ فهو الذي يحصل منه التجلّي لأهل الجَذَبات وهو الطريق الأقصد ـ أي الأقربُ ـ للقُصَّد، والأمَمُ الموصِل لمن أمّه من الأُمَم.

والسالك على هذين الطريقين: إمّا حق أو خلق، والحق سلك على الطريق الأوّل إلى عبده الأكمل في الفضاء الأوسع الأشمل بالتجلّي الوجودي والفيض الجودي، وسلوكُ الحق عليه إنّما يكون بتجلّيه النفَسي الرحماني الأحدي الجمعي من حضرة العلم الذاتي بالتعين الأوّل إلى العين.

وأوّل منازله الكونيةِ العقلُ الأوّل وهو القلم الأعلى والأرواح المهيَّمة في فلك الإشارة المشار إليها آنفاً، ثم النفسُ الكلية وهو اللوح المحفوظ، ثم الهَباء وهو

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ: «إن الله عزّ وجل دون سبعين ألف حجاب من نور وظلمة وما يسمع من نفس شيئاً من حس تلك الحجب إلا زهقت» حديث رقم (٥٨٠٢) [٦/ ١٤٨] وروى نحوه غيره.

الهيولى، ثم الصورة، ثم الجسم الكلّ إلى آخر الأنواع كما ذكر، ثم الإنسان الكامل، وله أحدية جمع جميع الكمالات كلِّها.

والمرتبةُ الأُولى أحديةُ جمع جمع الحقائق كلِّها، والتجلّي الإلهيّ الوجودي يَسلك من التعين الأوّل إلى الإنسان الكامل بحصول كمال الجلاء والاستجلاء في غاية هذا الطريق، والحِكَمُ العامّة الظاهرة تنزل فيها وتتعين في كلّ مرتبةٍ مرتبةٍ وتنصبغ بكيفية محلّها وتتكيّف بحكمها إلى أن تصل إلى الإنسان الكامل، والسالكون هنا إلى حضرة القدس واللاهوت إنّما يسلكون في معاريجهم على هذا الطريق، وهو مترتّب بحسب حضرات الأسماء.

والضرب الثاني طريق الوجه الخاصّ الذي لا مدخل فيه لواسطةٍ أصلاً، كما ذكره، وهو الوجه الذي به يكون الحق في سلوكه عينَ العبد وسمعَه وبصره وجوارحه وقواه الروحانيةَ، ثم يكون العبد عينَ الحق وسمعَه وبصره ولسانه ويده ورجله، ثم يجمع له بين التحقيقين، ثم يكون له مقام جمع الجمع والإطلاق.

والعبد السالك إلى الله على الطريق الأوّل إنّما يسلك على المقامات والمنازل بتسليك المرشد الكامل، وهو وإن كان شاقًّا وبعيداً وفيها من العقبات والحجب والمجاهدات ما لا يُحصى، ولكنّه إذا وصل، واصل إلى الله عليها كان كاملاً يُقتدى به، وفيه من المعارف والفوائد والمنافع ما لا يُعَدُّ ولا يُحَدُّ، وقليل ما هم مع كثرة الخائضين فيه والسالكين عليه.

وذلك لأنّ السالك يحتاج إلى التحقّق بحقائق جميع الوسائط وتعدّيها إلى حضرة الله الذي هو ﴿مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ [البُرُوج: ٢٠] وهو طريق المعراج، كما قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسرَاء: ١]. أي في ليل الغيب الذي في سرِّ كل عبد ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسرَاء: ١] وهو قلب العبد الكامل الذي حَرَّمه الله على غيره، فلا موضع للغير في قلب العبد الكامل؛ لكون الحق مِلأَه ﴿إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسرَاء: ١] وهو الحضرة الأُلوهة الذاتية، لا الأُلوهيَّةُ السارية في الحقائق بسراية الصورة ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾ [الإسرَاء: ١] وهي حقائق العوالم والوسائطُ وصورُها ورقائقُ نسب الأسماء والروابطُ وآثارُها ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ﴾ [الإسرَاء: ١] بعبده ما يوحى إليه من هذه الآيات و﴿ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسرَاء: ١] بكمال استعداد العبد الذي به يسمع خطابه في الطريق ويبصر آياته، فهو سمْع الحق وبصره، في عين كون الحق سمعاً وبصراً له في كل ذلك.

وإذا سلك العبد بالحق على الطريق، أو سلك الحق بعبده جمعاً وفرادى على طريق الجذبة من جِهة رفع الوسائط والحجب ـ كما أشار إليه ـ ﷺ ـ: «زُوِيَتْ لي الأرض فأُريتُ مشارقَها ومغاربها»[1] عنى: طُوِيَت لي أرضُ عالم الإمكان وحجابياتُ وسائط الأكوان، فأُريتُ مشارقَها التي تَطْلَع منها الأنوارُ الأسمائية، ومغاربَها التي تَغْرُب فيها تجليات السُبُحات الوجهية، فافهم ـ تجلّىٰ الحقُّ للعبد في هذا الوجه من عين العبد، فإذا أشرقت سبحاتُ وجهه عنه عليه، أحرقت حجابيةَ العين، واستوى على عرش العرش. وفي هذا السلوك يكون عينُ العبد طريقاً للحق في سلوكه إليه، وفي سلوك العبد إلى الحق يكون عينَ الطريق وعينَ السالك ورجلَه التي يمشي عليها، فافهم؛ ففيه مباحثُ الطريق وأقسامُه، والسالكين على اختلاف طبقاتهم، وغير ذلك، والله الموفّق.

---

(١) رواه ابن ماجة في سننه، باب ما يكون من الفتن، حديث رقم (٣٩٥٢) [٢/ ١٣٠٤] والطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٨٣٩٧) [٨/ ٢٠٠] ورواه غيرهما.

• البحث الثامن منها
[أي من المباحث الكلية الستة عشر] •

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«من المقام الأقدم [وإن اختلفت النِحَل والمِلَل لاختلاف الأُمَم]»**.

قال العبد: إنزال الحِكم على وجهين ـ كما ذكر ـ من مقامين أحدهما أقدمُ من الآخر، لا قِدَمَ الزمان، المعلومَ لعلماء الرسوم، بل تقدّمَ المَرْتبة والذات:

المقام الواحد: مقام حضرة الأُلوهية والربوبية، ويكون إنزال الحِكم من حيث هذا المقام تفصيليًّا متعدّداً بحسب تعدّدات الحضرات الإلهية، فحكمة حضرة: اللطيف، والجميل، والمحسن، والعطوف، والرؤوف، وأخواتِهم تُباين حكمةَ حضرات: القاهر، والجليل، والشديد العقاب، والمعذِّب، والمنتقم، المتكبّر.

والمقام الثاني: هي حضرة الأحدية الذاتية، ويكون إنزال الحِكم من حيثُ هذا المقام حكمةً واحدةً ينتفي عنها الكثرةُ الوجودية الأسمائية. ولهذا قال ـ رضي الله عنه ـ: «بأحدية الطريق الأمَم»، يعني طريقَ الوجه الخاصّ.

فتنزّلُها من المقام المذكور أوّلاً ـ وهو الأخير رتبةً من حضرات الأسماء ـ على طريقة سلسلة الترتيب والوسائط إلى قلوب الأنبياء والأولياء الذين هم مظاهرُها المختصّة بها اختصاصاً يُقيِّدهم بها.

وتنزّلُها من المقام الثاني في الذكر ـ وهو المقام الأقدم في الرتبة، مقامُ الحضرة الذاتية الإلهية المسمّاة بأحدية جمع جميع الحضرات الأسمائية والمتجلّيةِ بأحدية الجمع الذاتي الإلهي منها وعليها ـ بأحدية الطريق الأمَم إلى قلوب الكلم من الحضرة المحمّدية الجمعية الأحدية الكمالية الختمية خاصّةً.

فالحضرات الأسمائية الإلهية من كونها ذاتيةً للذات اللاهوتية وإن كانت كلُّها ذاتية ولكن اعتبار أحدية الذات أقدمُ بالرتبة؛ وذلك لأنّ الأحدية والواحدية ذاتيّتان للذات.

فأمّا أحديّتها فمقام انقطاع الكثرة النسبية والوجودية واستهلاكِها في أحدية الذات ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] فنفى العددَ ونَعت بهاء الهوية ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ٢]، لأنّه المبدأ، وإليه يُقصَد ويُصمَد، وعليه المعتمَدُ.

وأمّا واحِديّتها وإن انتفت عنه الكثرة الوجودية، ولكنّ الكثرة النسبيّة متعلّقة التحقّقِ فيها؛ إذ الواحد من كونه مبدأً للعدد نصفُ الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وجزء من أيّ عدد فرضتَ. وهذه النسبة ذاتيّةُ التحقيقِ للواحد، ولكن ظهورها مشروط بتعدّد الواحد بذاته في تفاصيل مراتب العدد وجوداً وعلماً. فافهم تَفْهَمْ تقدُّمَ مقام الأحدية على مقام الواحدية والحضرات الأسمائية، إن شاء الله تعالى.

والحِكَم الإلهية الأحدية الجمعية وإن كانت مُنزَلةً على قلوب الكلم الكمالية بأحدية الطريق الأَمَم، ولكنّ الشرائع والمذاهب والأديان والملل مختلفة جِدًّا، كما قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأُمَم» وذلك لأنّ المتديّنين والمتشرّعين من الأُمم مختلفون في أمزجتهم وأحوالهم ومراتبهم وعُرْفهم وعاداتهم ومآخذ نظرهم ومعتقَداتهم، فتختلف الحكمة الواحدة والكلمة إلى حِكم كثيرة في كلمة كثيرة كذلك.

والحكمة في حقيقتها الأحديةِ واحدة، والكلمة واحدة، والدين واحد، والأنبياء ـ مع كثرتهم ـ دعوتُهم إلى ربٍّ واحد، وهم على إلٰ واحدٍ، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] فصرّح أنّ دعوة الكلّ إلى إقامة الدين الواحد والأمرِ بأخذه والنهي عن التفرّق فيه، وهو سرّ التوحيد، ولكن ظهور هذا السرّ الواحد في الكثيرين إنّما يكون بحسب الكثيرين؛ وذلك لأنّ أهل كل عصر يختصُّون في الأحوال والأعمال والعلوم والأخلاق والعرف والعادات والاعتقادات بأُمور لا يشاركهم فيها أهلُ عصرٍ آخَرَ، وإن اشترك أكثرهم بعضُهم من البعض في أُمورٍ أُخَرَ، ولكنّ الخصوصيات تقتضي تعيّنَ الدين الواحد الإلهي والحكمةَ الإلهية المنزَلة إلى قلبِ كاملِ ذلك العصر بحسب ما تقتضي استعداداتُ أُمّته وأحوالُهم وعاداتُهم وعلومُهم واعتقاداتُهم، وتستدعي من تلك الحكمة المنزلة حِكماً مناسباً إصلاحُها دنيا وآخرةً وتكون معجزاتُ ذلك الكامل وكراماته بفضائلَ خارقةٍ لما اعتادوا من الكمالات والفضائل الحاصلة لهم، خارجةٍ عن قوّة إدراك أفاضلهم سواه، كما كانت معجزات موسى في زمان السَحَرة بأمرٍ خارقٍ لعادات السحرة وعُرْفِهم فيما أتى به موسى ـ على نبيّنا وعليه السلام ـ خارجٍ عن مداركهم وعلومهم، مع كونها مُوهِمةً

ـت ـ قبيـ ـ عمـو وعملوا وعرفوا من علم التصريف والتكوين في رأي العين، ـ ـانت معجزت عيسى ﷺ في زمان الحكماء والأطبّاء والطبيعيّين من الفلاسفة ـحاليـ ـ وغيرـ، خارقةً لعاداتهم وخارجةً عن إدراكاتهم وعلومهم ومفهوماتهم، مع ـ ـ ـت من قبيل ذلك كإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى، التي ليس في قوّة الطبيب لإبراء عنها بالأدوية والأشربة والمَعاجين التي في عرفهم ومعرفتهم وغير ذلك ـ لمعالجات المنتجة للبُرْء والشفاء عنها، فلمّا جاء عيسى بما ليس في قوّة الطبيب ـ ـ به في علاج ما ليس عندهم الشفاءُ عنها كالموت ـ وهو الداء العُضال ـ وإحياءِ الموتى وإبراء الأبرص، فآمنت أفاضلُ الحكماء الطبيعيين، ومَن لم يؤمِن به غلبتْ حجة الله عليه بذلك.

وكذلك لمّا كان الغالب في زمان محمّد ـ ﷺ ـ الفصاحةَ والبلاغةَ والخطابة والكهانة والشعر، نزل القرآن بالفصاحة المعجِزة للمُفَوّهين من الفصحاء المُعَلَّقين ـ ـغـ، فأعجزهم عن الإتيان بمثله؛ قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨] تكثرت الكلمات والآيات والحِكم والعلوم والأذواق والمفهومات والأديان والملل والنحل؛ لاختلاف الأُمم المختلفة والأشخاصِ والأحوال والصفات والذوات والمدارك والعُرف والعادات والعلوم والاعتقادات، فافهم. ففي هذا البحث من العلوم والمباحثِ أكثرُ ممّا التزمتُ في هذه الخطبة. ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

• البحث التاسع منها
[أي من المباحث الكلية الستة عشر] •

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«وصلّى الله على مُمدِّ الهِمَم»**.

قال العبد: الصلاة ـ لغةً ـ هي الدعاء والذكر، وفي عرف التحقيق حقيقة إضافية رابطة بين الداعي والمدعوّ، والعبدِ والربّ.

وتجوز إضافتها إلى العبد باعتبارٍ، وتجوز إضافتها إلى الله باعتبار؛ فهي من قِبَل الحق رحمةٌ وحَنان، وتَجَلٍّ ولطف وامتنان، وعطف ورأفة وإحسان، وغفران ورضوان، ومن قِبل الخلق دعاء وخضوع، واستكانة وخشوع، واتّباع لمَحابِّه ومَراضيه وإلى قربه ومناجاته رغبةً وتروُّع.

وينتظم من حروفها باعتبار الاشتقاق الكبير ـ الذي يعتبرها المحقّقون في علم الحروف ـ حقائقُ الارتباط وهي: الوُصْلة، والصِلة، والوَصْل، والوِصال، والصَوْلة، والصَلا. وهذه الحقائق حقائق الارتباط والجمع والمناسبةِ، والمعنى المشتركُ الجامع المعتبر في هذه التراكيب هو الجمع والتقريب والاتّباع والتوحيد.

فأمّا الوصلة: فاتّصالُ مجتمعَيْنِ واجتماعُ متّصلَيْنِ بعد الانفصال. **والصلة**: إيصال عطاء مرغوب مطلوب من المعطي إلى المعطىٰ له. **والصولة**: اتّصال إيصال حركةٍ قهرية استيصالية ممّن يصول إلى من يصول عليه. **والصَلْو**: أن تَحْنِيَ الصَلا ـ وهو الظهر ـ للخشوع. **والدعاءُ**: طلب لوصول ما يدعو فيه ممّن يدعوه.

ووصلة الحق بعبده الكامل إنّما هي بالتجلّي والتنزُّل والتدلّي رحمةً وحَناناً ونعمةً وإنعاماً وإفضالاً وإحساناً وامتناناً، وفي صَلاته يُوصِل العبدَ الكاملَ به، ويجعله خليفةً له على الخليقة ومصلّياً، أي تابعاً للحق المستخلف في الظهور بصورته والمظهرية الكاملة في الذات والصفات والأسماء والإخبار عنه والإنباء. وكذلك صِلته ـ تعالى ـ له بالتجلّيات الاختصاصية الذاتية والتجليات الأسمائية لحقائق الاصطفاء والاجتباء، ويعطيه الصولةَ من حَوْله وقوّتِه على الأعداء، فهذا بيان الصلاة التي نحن بصدد بيانه.

وأمّا صلاة العبد لله ـ تعالى ـ فإيصال منه لحقيقة نشأته الإنسانيّة الكمالية الكلّية لأحدية الجمعية، وربطُها بالحضرة التي منها ظهرت حاملةً لصورتها، ومنها بَدَتْ ونشأت، وهي خمسة كلية بحسب الحضرات الخمس الإلهية التي هو أحدية جمعها رتبةً ووجوداً:

الأُولى: حقيقته، وهي عينه الثابتة في العلم الإلهي، وهي صورةُ معلوميّته لله أزلاً أزلاً وآخراً أبداً.

والثانية: روحه؛ وحقيقتُه النفَسُ الرحماني المتعيِّنُ بعينه الثابتة وحقيقتِها وفيها وبحسبها؛ لترويحها وللتنفيس عنها من ضيقٍ قائم بها إذ ذاك؛ لاندماج حقائقها ونسبها وأحكامها الكائنة الكامنة فيها؛ ولعدم ظهور آثارها في أعيانها لعدميّتها في عينها أزلاً؛ فنفَّس الله بنفَسه الرحماني عنها، وروَّحها.

والحقيقة الثالثة: جسمه، وهو صورته وشخصيَّته الجسمانية، وهيئته الهيكلية الجسمانية، والحقيقة الجُثمانية.

والحقيقة الرابعة: هي الحقيقة القلبية أحديةُ جمع روحانيّته وطبيعته.

والخامسة: عقله، وهو القوّة التي بها يضبط الحقائقَ ويتعقّلها، ويُجْمِل العلومَ والحِكم ويفصِّلها.

وللإنسان الكامل حقيقة سادسة غيبية ولها الوتر؛ فقد يكون وَحدانياً وقد يكون فردانيًا ثلاثيًا أو أكثرَ خماسياً وسُباعياً إلى خمسةَ عشَرَ، وهي سرّه الإلهي.

وواجب على كل إنسان ـ فريضةً من الله ـ أن يُوصِل هذه الحقائقَ إلى الحق في أُصولها التي منها تعيَّنتْ وانبعثتْ، فتحصل لسرِّه الذي هو العلّة الغائيّة من وجوده ونشأته ـ وهو حقّه المستجِنُّ في جَنّة جَنانه وجَنّة قلبه ـ وُصْلةٌ إلى الحق المحبوب المطلوب بالعبادة والصلاةِ له، وصِلَةٌ منه ـ تعالى ـ إليه، وله بالتحيّات والطيّبات والتجلّيات الجليّات الخاصّة بها، فتقوم نشأة صلاة العبد لله ـ تعالى ـ بصلاة الله عليه، ولهذا السرّ والحكمة كانت كلّيات الصلوات خمسةً وهي خمسون في المُجازاة الإلهية؛ لكون الحسنة بعشر أمثالها؛ إذ الآحاد في المرتبة الثانية العددية التابعة ـ وهي مرتبة المُجازاة ـ عشَرةٌ، وفي مرتبة التضعيف مائةٌ، وفي مرتبة الغايات والكمال ألْف ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٦١] وهاهنا أسرار نذكرها إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم: أنّ الله ـ تعالى ـ يصلّي على عبده الكامل من حضرة أحدية جمع جميع الحضرات كلِّها، وكذلك يصلّي جميعُ الحضرات إلى الحضرة الإلهية، وصلوات الله على جمهور المؤمنين من الحضرات الخصيصة بمَظهريّاتهم، وصلواتُ سائر الحضرات إلى حضرة الله؛ لكونها تابعةً لها ومنتهية منها، وهي صور تفصيلها، والحضرةُ الإلهية أحدية جمعها، كما أشار إلى سرّ ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ فيما حكي ممّا جرى له ليلةَ المعراج، إنّه لمّا كان في الترقّيات والمعاريج العرشية، زُجَّ به في النور من التجليات العرشية، فاستوحش، فنودي بصوت أبي بكر: أن قِفْ، إنّ ربّك يصلّي. يعني: ربُّ صورتك الشخصيةِ التعيّنية العنصرية، ووجودِك المتعيِّنُ في حقيقتك ـ وهو الرحمٰن المستوي على المستوى الأعلى العرشي الذي وصلتَ إليه ـ يصلّي إلى قبليّة الحقيقة الخاصّة بصلاته، وهو أنت الذي هو مستوٍ على عرش قلبك، وهو الله تعالى؛ فإنّ الله والرحمٰن إذا تجلّيا بصورهما التعيّنيةِ النفَسية الرحمانية، صلّى الرحمٰن إلى الله؛ لأنّه تابع له؛ فإنّ الله يقوم له مقامَ الموصوف والمسمّى، ويكون الرحمٰن تبعاً له ونعتاً، ولهذا يصلّي إلى الله؛ فإنّ المصلّي هو التابع.

لمّا كان القلب المحمدي عرشَ الاسم «الله» والمقامُ الذي زُجَّ به ـ ﷺ ـ في النور عرشَ الاسم «الرحمٰن»، لهذا أمر رسول الله ـ ﷺ ـ بالوقوف كالقبلة وصلّى عليه ربُّه، وصلّى الاسم «الرحمٰن» إلى الاسم «الله» باندراج حضرته في حضرة الله وهي قلبه ـ ﷺ ـ فلم يُحِسَّ به، كما قال أبو يزيدَ ـ رحمه الله ـ: «لو أنّ العرش وما حواه مائةَ ألفِ مرّةٍ في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسّ به».

وقال خاتم الأولياء في هذا المقام: «لو أنّ ما لا يتناهىٰ وجودُه قُدِّرَ انتهاءُ وجوده مع العين الموجِدة له في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسَّ بذلك».

والعرش في هذا المشهد الختمي مجموع العوالم المعلوم للّه ـ تعالى ـ وجودُها، فلمّا تجلّى الرحمٰن برحمانيته حين زُجَّ به في نوره، تحقَّقَ ـ ﷺ ـ إذ ذاك بحقائق الرحمانية وبُعث من هذا المقام رحمةً للعالمين، ووُصف بأنّه رؤوف رحيم، فافهم. فهاهنا علوم وأسرار ستنفتح لك أبوابُها إن فهّمك الله ما أشرنا إليه.

ثم نرجع ونقول: صلاة الله على عبده الكامل ـ من حضرة أحدية جمع الجمع والإطلاق ـ تفيده إمدادَ الهِمم المترقّيةِ إلى ذَروة العروج، المتلقّيةِ أسرارَ الوُلُوج، والخروجَ عن القيود من الأنبياء والأولياء، كما قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «إنّه ممدُّ الهِمَم».

• البحث العاشر [من الستة عشر] في إمداد الهمم القابلة للترقي •

وذلك لأنّ الحقيقة المحمدية بأحدية جمعها وبرزخيّتها تُمِدّها من جميع الحضرات، حتى تَقبل أسرارَها، وتُعِدّها للتجلّي التنزُّلي بإسرار تلك الحِكم إلى قلوب الكِلم، الكلّيةِ الجامعة النبوية من صور تفصيل النشأة المحمدية.

وإمداد الهمم على وجهين:

أحدهما بترتيب المقام الذي تعشّقتْ به الهممُ، والحالِ التي تخلّقتْ بها، والكمالِ الذي تعلّقتْ به، فيُبيِّن للمستعدّين وجوهَ النقض الوارد عليه والنقص الواقع فيه والفَساد الذي في التقيّد بذلك المقام والتعشُّقِ بتلك الحال، حتى ينقلع تعلُّق همّته عمّا تقيّدتْ به، وطِيَّةُ الغاية والنهاية.

فإذا انقلع وانقطع عمّا يَعْشَق به، عالجه المرشد بالوجه الثاني، وهو التعريفُ بما هو أعلى وأشرفُ وأفضلُ من المقامات، وبيانُ الحالة التي هي أعزُّ وأكملُ وأجمعُ وأشملُ من حالتها الأُولى، وتعليمُ العلم الذي هو أتمُ وأعظمُ وأعمُّ وأجمعُ وأنفعُ من علمه بالمقام الأوّل، وتَرْقِيةُ همّته إلى الاتّصال بذلك والاتّصاف به، وهذا في مقام البيان، والإرشاد بالكلام واللسان.

وأما إمداده ـ ﷺ ـ بالهمّة فإنّ همّة الحقيقة المحمدية الكمالية سارية بسرِّ الملأ من حضرة أحدية جمع الجمع والعدد، ونونِ مَدّات المِداد النفَسي الرحماني أبدَ الأبد، في جميع الهمم المتعلّقة بجميع الكمالات ما انطلق منها وما تقيّد، وما تكثّر وتعدّد فتجدّد فتحدّد، وما توحّد[1] وتأبّد إلى أبد الأبد، منتهى الأمد وغاية السرمد؛ وذلك لأنّ الإمداد إنّما تصل وتتعيّن مرتبتُه الأزلية الأبدية، وهي برزخيّته الكبرى الجامعة بين الإطلاق والتعيين الذاتيين، وأحديةُ جمعه بين الغيب الذاتي الباطن أبداً

---

(١) وفي نسخة [توجّد] بالحاء المعجمة.

وبين الشهادة المتعيِّنة بالتعيّن الأوّل المحيط بجميع التعينات الوجودية والذاتية الشهودية.

والنون الأوّل الجمعي الذاتي الذي منه جميعُ المَدّات المدادية، وانبعاثُ الأنفاس الرحمانية الإمدادية، فمن حقيقته ـ ﷺ ـ يتعين الإمدادُ، ولكن ظهورها من حضرة الرحمٰن بالنفَس الرحماني، فالنون ـ وهو الدواة لغةً ـ هاهنا مجتمع المَدّات المدادية، ومُنبعَثُ إمداد التجليات الإمدادية. وللنون ـ الذي هو مجتمع مداد المواد الحرفية النفَسية الرحمانية من كونه أُمَّ الكتاب ـ خمس مراتبَ: أحدها: التعيّن الأوّل الذي هو جمع جميع الحقائق الكيانية والربّانية، والحروفِ الفعلية المؤثّرة الوجوبية، والمنفعلة المتأثّرة الإمكانية، وهو أُمّ الكتاب الأكبر.

والنون الثاني: دواة المَدّات المدادية التي هي مادَّة الحروف الإلهية النورية، وهيولى الصور الفعلية الوجوبية، وعَماءُ الربوبيةِ.

والنون الثالث: هو حقيقة الحقائق الكونية التي هي أحدية جمع جميع الكائنات المشار إليها بـ«أول ما خلق الله الدُرَّةُ»[1] وفي روايةٍ «البرّة» وهو مجتمع مدّات الحروف الكَوْنية، وهو أُمّ الكتاب المسطور في الرقّ الوجودي المنشور.

والنون الرابع: أُمّ الكتاب المبينِ وهو اللوح المحفوظ المصون، ويسمّيها أهلُ الحكمة العرفية النفْسَ الكليّة، ومحلُّ تعيّنه من عالم الأجسام في الفلك الثامن من فلك الكرسيّ الكريم، وفيه تفاصيلُ تعيُّنات المظاهر الكاملات من الكلمات والآيات والسور والكتب كلِّها.

والنون الخامس: نور الأقدار وهو أُمّ الكتاب الموضوعِ في روحانية القمر روحانياتُ فلكه، فهو مجتمع الأضواء والأنوار والأشِعّة والاتّصالات والانفصالات، فهذه مراتبُ النونات التي منها الإمداد، وهي المرآة لصور الآحاد والأعداد والاستعداد، والإعدادُ لأهل الاسترشاد.

---

(١) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

• البحث الحادي عشر
[من الستة عشر] في الهِمَم •

وهي جمع «الهِمّة» مِن هَمّ: إذا اندفع في القصد. والهمم هي البواعث الطلبية ـ المنبعثة من النفوس والأرواح ـ لمطالبَ كماليةٍ ومقاصدَ غائيّةٍ جمالية أو جلالية، وتتفرّع الهممُ وتختلف بحسب تنوّع أهلها واختلافهم واختلاف مداركهم وعلومهم ومراتبهم ودرجاتهم وطبقاتهم:

فمنهم: مَن يهتمّ ويتهمّم بالمهمّات الدنياوية وغايات متعلّقات هذه الهمم والكمالاتِ الدنياوية المنحصرةِ أحوالُها في الملابس والمآكل والمشارب والمَناكح والبنين والأموال والجاه الدنياوي، وعلوُّ هذه الهمم عند أهلها بالتكاثر ممّا ذُكر والتفاخرِ فيها؛ فالأكثر مالاً وبنينَ وجاهاً ومُلكاً، فهمَّتُه أعلى فيما توهّمه كمالاً.

ومنهم: مَن همّته متعلّقة بالكمالات الروحانية الأُخراوية المترتّبة بين أهلها، كما قال تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٢١]، لأنّها أكثرُ كمالاتٍ وأكثرُ تفضيلاً. وهؤلاء ومَن قبلَهم من أهل الدنيا وأهل الآخرة.

ومنهم: مَن تتعلّق هِممُهم بالله وبما عند الله، والتفاوتُ بالتفاضل بين هؤلاء الرجال في حظوظهم من الله، وهم أضعافُ ما تقدّم منهم على كثرة بين الصنفين الأوّلين ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطفّفين: ٢٦]، و﴿لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الصّافات: ٦١] وهؤلاء هم أهل الحظوظ من الله، وأرباب الحُظْوَة منه بحسب علوّ متعلّقات هممهم من العلم والمعرفة والكشف والشهود والتجلّي والقُرُبات والمقامات والمراتب الكمالية الاختصاصيّة، كالولاية والنبوّة والرسالة والخلافة والكمال ودرجات الأكملية.

ومَن تعلّقت همّته من هؤلاء بأمر منها، فهو مطلبه الغائي وإليه غايته وغاية همّته إن قدِّر له الوصول إليه، وإلاّ فهو سالك فيه وإليه.

والأكملُ منهم مَن لا تعلُّقَ لهمّته بغير الحق الصِرف الخالص من غير نظر والتفات عشقي إلى أمر ممّا ذكر. والواصلون إلى ما ذُكر من قَبْلُ هم مِن هؤلاء الذين لا تعلُّق لهممهم إلاّ بالله، وهم أهل الله خاصّةً.

وإمداد جميع هذه الهمم إنّما هو من الحضرة المحمدية الكمالية الكلّية، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾﴾ [الإسرَاء: ٢٠] فافهم، وتدبّر، واعتبر من أيّ صنف أنت؟ ولا تتعشّقْ بأمر متعيِّن غيرِ الحق المطلق من كونه فوق الحُظوظ المتعيِّنة لأربابها، والله الموفِّق.

● البحث الثاني عشر
[من الستة عشر] ●

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**من خزائن الجود والكرم**» وهي الحضرات الأسمائية الإلهية، مع أنّ الحضراتِ وأربابَ الحضرات إنّما تصل إليهم وإليها الموادُّ الإمدادية من المراتب النونية المذكورة، فإنّها متعيّنة في الحضرات بحسبها، وبعد تعيّنها في الحضرات تنبعث وتندفق في رقائقَ متّصلةٍ بحقائق المستمدّين؛ فإنّ تعيُّن النفَس الرحماني بالإمداد، والإمدادُ من الحضرات، فافهم ذلك لئلاّ يشتبه عليك.

وأمّا خزائن هذه الحضرات والحقائق فهي الحقائق المَرْتبيَّة المقتضية لتعيُّنات الحضرات وتجلّياتها ونعمها وهيئاتها، وهي حقائق الحروف والشؤون الكلّية، وكلُّ ما في جميع العوالم ـ من النعماء والآلاء والتجليات والأعْطِيات والهِبات ـ إنّما هي من حضرات الأسماء والذات، وتختلف بحسب اختلاف خصوصيات الحضرات من المُنْعِم الواحد الأحد في العين والذات، على كثرة في حضرات الأسماء والصفات.

ولهذه الخزائن الأسمائية خزائنُ منها تتعيّن وبها تتحقّق وتتبيّن، وهي حقائق الحروف والكلمات الكيانية؛ لأنّ الأسماء تتعين عن إطلاق أحدية المسمّى الذاتي لها بمعيِّناتها، والمعيِّنُ هو القابل للفيض المطلق بعينه بخصوص ماهيته واستعداده، فالمعيِّن ـ وهو حرفُ حقيقةِ القابل ـ يسمّى الوجودَ الحقَّ الفائضَ من ينبوع الهوية اللاهوتية الرَحَمُوتية، والوجودُ هوية المسمّى باسم خاصّ يعطيه القابل؛ فإنّ المخلوقَ ـ لمخلوقيته ـ يُعيِّنُ خالقية الخالق، والمنفعلَ ـ بانفعاله ـ يُبيِّن فاعليةَ الفاعل؛ فكل واحدة من الفاعلية والمنفعلية ـ إذا أمعنت النظرَ ـ متوقّفةُ التحقّقِ على الآخَر. فافهم تَفْهَمْ أنّ حقائق العالم وماهياتِها هي المؤثّرة للتعيّن والنعتِ والوصف في الوجود الواحد الفائض، والتجلّي النفَسيّ الساري في جميع الحروف والحقائق، وأنّها هي

خزائن الأسماء والحضرات والصفات، ثم الأسماء وحضراتها خزائنُ للنعم الفائضة من منبع الجود والكرم.

واعلم: أنّ **الجود** ذاتي للجواد، وعطاؤه لا يكون باعتبار استحقاق القابل ولا عن سؤال، **والكرمَ** هو ما يكون عن سؤال وباعتبار استحقاق، **والهبةَ** قد تكون لعوض أو عن عوض وقد لا تكون كذلك، **والسَماحَ** ما يكون عن طِيْبة نفسٍ وبَشاشة وجه، **والسخاوةَ** ما يكون لمصلحة ورعايةِ حالة. فافهم.

● البحث الثالث عشر
[من الستة عشر] ●

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«بالقِيل الأقوم»**.

قال العبد: القيل الأقوم هو ما يكون أعدلَ الأقوال بين تعريض وتصريح، وكَتْم وإفشاء، جامعاً بين إيجاز وإسهاب، محيطاً بالأغراض والمقاصد، وآخذاً بالقلوب والألباب، حاوياً لبِشارة بشيرٍ وإنذارِ نذير، بينَ تيسيرٍ وتحذير، وفَصاحة في تحرير، وبَلاغة في تقرير، كما كان قولُ محمّد ـ ﷺ ـ على نهج قول الله، فهو أقوم الأقوال، الدالُّ على الاعتداد والكمال.

● البحث الرابع عشر
[من الستة عشر] ●

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«محمّدٍ وآله وسلّم»**.

وأمّا «محمّد» فاسمه مبالَغة في التحميد؛ لكون الحقيقة الإنسانية الكمالية أحديةَ جمع جميع المحامد، في حميد المَجامع والمَشاهد، بإيجاد الله ـ المحمودِ الحامدِ ـ في ذاته من ذاته جميعَ كمالاته؛ وممّا جعله ـ ﷺ ـ حاملاً لواءَ حمد الحمد، فقامت المحاسن والمحامد الإلهية والكَوْنية كلُّها بذات محمد ـ ﷺ ـ وقامت الحقيقة المحمدية أيضاً بجميع المحامد التفصيلية القائمة في صور تفصيل نشأته النبوية، فحمدتْ به المحامدُ وحمدتِ الحقَّ بعين قيامها بذات محمد وحمدتْ أيضاً محمدً بالحق الظاهر به فيها، ثم محمدٌ حمد الله بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله وأنبائه، وبأحواله واختلافه في عوالم أرضه وسمائه بجميع هذه المحامد جمعاً وتفصيلاً، فبهذا الاعتبار والأسرار سمِّيتِ الحقيقة الإنسانية الكمالية محمداً ـ ﷺ ـ.

● البحث الخامس عشر
[من الستة عشر] ●

وأمّا «الآل» فعبارة عن الأقارب الذين يؤول إليهم أُمورُه - ﷺ - ومواريثُه العلمية والمَقامية والحاليّة، وهم على أقسام أربعة كليّة:

منهم: مَن هو آلُه في الصورة والمعنى تماماً، وهو الخليفة والإمام القائم مقامَه حقيقةً.

ومنهم: من يكون آلَه في المعنى دون الصورة، كسائر الأولياء الذي هم محمديّون في الكشف والشهود والجمع والوجود، وإن لم يكونوا شُرَفاءَ صورةً، ومنهم الخلفاء والأُمناء الكُمَّل أيضاً.

ومنهم: من يكون آلَه - ﷺ - في الصورة دون المعنى، بأن صحّت نسبته إليه - ﷺ - من حيثُ الطينة العنصرية، ولكنّهم اشتغلوا عن الوراثة المعنوية الروحانية العلمية، والكشفية الشهودية والحالية والمقامية، وعن الإقبال على الله بحُطام الدنيا.

ومنهم: من يكون له حظّ يسير في المعنى والخلق، وهو من السادات والشرفاء، والكلّ آل؛ وذلك لأنّ رسول الله - ﷺ - له صورةٌ طينية عنصرية، وله صورة دينية شرعية، وصورة نورية روحية، وحقيقة معقولة معنوية.

فمن قام بصورته الدينية، وصحَّت نسبته إلى صورته النورية الروحية، وتحقَّق بحقيقته المعنوية، وَرِثه علماً ومقاماً وحالاً، وهو له كالولد الصُلْبيّ حقيقةً. وفي هذه القرابة والنسبة تفاوُتُ المقامات والدرجات، وفيها ترتيب الأولياء المحمديّين، وهم أنبياء الأولياء بالنبوّة العامّة، لا بالنبوّة الخاصّة التشريعية المنقطعة المختومة برسول الله - ﷺ -.

وإذا انضاف إلى هذه القرابة الدينية قرابةُ طينته الطيّبة الطاهرة كالمهديّ عليه السلام والأئمّة الكاملين الطيّبين الطاهرين، فذلك أكملُ وأجملُ وأفضلُ.

وإن انفردت القرابة الطينية، وصحّت النسبة من صورته العنصرية ـ ﷺ ـ تخلّعت النسبة الروحانية والمعنوية، فسوف يؤول إلى ذلك ولا بدّ؛ لأنّ الولد على كل حال سرُّ أبيه.

وإذا صحّت النسبة، فلا بدّ أن يكون معها من أخلاقه وعلومه وأحواله سرّ معنوي، وإن وقعت منهم مخالفة في الصورة الدينية الشرعية، فلا يجوز لمؤمن أن يَنظر إليهم إلاّ بنظر التعظيم والتبجيل والسيادة، وإن كانوا على خلاف الشريعة ظاهراً. فقد يكون منهم أهل الابتلاء بحالة المخالفة.

ثم الأحوال لا بدّ لها أن تَحُول، وللحقيقة أن ترجع إلى طهارتها الأصلية وتؤولَ، فافهم واعمل بذلك تعلَمْ أسراراً في هذا المقام مُكَتَّمَةً، وتلمَحْ أنواراً على أهل الحجاب محرَّمةً، وقد استقصينا القولَ في ذلك في شرح مواقع النجوم، وفيما ذكرنا مَقْنَعٌ ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

● البحث السادس عشر [من الستة عشر]
آخِرُ شرح الخطبة ●

وأمّا التسليم على رسول الله ﷺ ـ وهو طلب التحيّة استدعاءً بالسلام من الله له ـ فهو من الله تَجَلٍّ مخصوصٌ من حضرة الاسم «السلام»، يُسلِّم إليه فيه حقائقَ الكمال، ويعطيه السلامةَ عن سَطَوات تجليات الجلال، ويُظهره بصورة الخلافة والإمامة والشفاعة الكلية، ويعطيه لواءَ حمد الحمد ومجامعَ المحامد الإلهية الكمالية، ويَهِبُه السلامةَ عن الانحرافات والتحقّقَ بحقائق المَرْتبة الاعتدالية.

وهو من الأُمّة عبارة عن التسليم الكلّي والاستسلام للأمر الوارد في شرعه ـ ﷺ ـ، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

قال العبد مؤيد بن محمود بن صاعد بن محمد بن محمود بن محمد بن سليمانَ ـ أصلحه الله واستصلحه له ـ: نُجز بحمد الله شرحُ الخطبة على ما التزمتُه، وقد دَسَسْتُ للمستبصر، فيها أسراراً عزيزة غريزة، ونشرتُ في مطاويها للمتدبّر المعتبِر علوماً وحِكَماً كثيرة أثيرة؛ توصيلاً للطالبين إلى ما سيُذكر، وتسهيلاً لسبيل التحقيق لمن يتأمّل ويتفكّر.

ولْنشرعِ الآنَ ـ بعد حمد الله أوّلاً وآخراً وباطناً وظاهراً، والصلاةِ والسلام على الختوم الكُمَّل، وعلى إخوانهم من كل إمام مكمِّل وهُمام مؤمِّل، ولا سيّماً على سيّدهم محمد المصطفى، وعلى عباده الذين اصطفى ـ في شرح باقي الكتاب، والله الموفِّق للصواب.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«أمّا بعدُ، فإنّي رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ في مُبشِّرة أُريتُها في العَشر الأخير من محرّم سنةَ سبعَ عشَرَ وستِّمائة [٦١٧] بمحروسة دِمَشْقَ»**.

قال العبد ـ أيّده الله له ـ: صحّ عن رسول الله ـ ﷺ ـ أنّه قال: «من رآني فقد رآني؛ فإنّ الشيطان لا يتمثّل بي»[١] وفي روايةٍ «لا يتكوّنني»[٢] أي ليس في قوّته أن يتظاهر بصورتي، ولا يتمكّنَ في الترائي للأُمّة بها. والتكوُّن هو التكلّف في الشخص أن يكون على صورته التي كان عليها حالَ حياة الدنيا.

فمن رآه في تلك الصورة كاملَ الخلقة، فقد رآه حقيقةً، وليس للشيطان أن يَظهر بها أبداً، مع أنّ الشيطان قد يتظاهر بصورة الربوبية ودعوى الإلهية، وذلك لسَعَة الحضرة والصورة الإلهية المحيطة بصورة الاسم الهادي المرشد، وصورةِ الاسم المضلّ؛ فإنّ الله ـ تعالى ـ كما هو ربٌّ للمهتدين والمؤمنين والهادين، فكذلك هو ربّ الضالّين والمضلّين والكافرين والمشركين، لا إله إلاّ هو، ولذلك جعله من المنظَرين، وأعطاه التمكينَ في الإضلال والإغواء، فقال: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿٦٤﴾﴾ [الإسراء: ٦٤] والشيطان يَظهر للضالّين والكفرة والمشركين والفجرة والملحدين بصورة الاسم المضلّ ـ وهو اسم من أسماء الله تعالى؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ﴾ [النحل: ٩٣] ـ وسائرِ الأسماء في حضرة المضلّ بحسبها كما هو الأمر في غيرها من الحضرات، ولكن ليس للشيطان أن يَظهر بصورة الاسم الهادي ولا بصورة الاسم الجامع المحيط المتجلّي بصورة الهادي الذي رسول الله ـ ﷺ ـ على صورته؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾ [الشورى: ٥٢، ٥٣]؛ فإنّ الضدّ لا يظهر بصورة الضدّ أبداً، هذا ما لا يكون، وكذلك النقيض لا يظهر بصورة نقيضه عصمةً من الله في حقّ الرائي، وإلاّ لجاز انقلاب الحقائق، وتغيَّرت الفصول، وانخرمت الأُصول، وانحرفت العقول، فافهم هذا السرَّ؛ فإنّه من لُباب التحقيق. وفي هذا المقام أسرار أُخَرُ غامضة جدًّا ليس لعقول البشر، وأرباب الفكر والنظر أن يُحيطوا بها إلاّ بنور الوَهْب والكشف والتأييد، والله وليّ التوفيق والتسديد.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب قول النبي ﷺ: «مَن رآني..» حديث رقم (٢٢٦٦) [٤/ ١٧٧٥] وابن ماجة في سننه، باب رؤية النبي ﷺ، حديث رقم (٣٩٠١) [٢/ ١٢٨٤] ورواه غيرهما. وفيها زيادة عبارة [في المنام].

(٢) رواية البخاري في صحيحه، باب من رأى النبي ﷺ. . ، حديث رقم (٦٥٩٦) [٦/ ٢٥٦٨].

وأمّا من رأى صورة في الرؤيا، وتيقّن في تلك الحالة أنّه رأى رسول الله ـ ﷺ ـ أو يقال: إنّه هو، ولا يطابق ما رآه صورتَه الأصلية ـ ﷺ ـ في الصور، وسلّم الثابتةَ في الصحيح من الأحاديث، أو يكون مخالفاً، أو مطابقاً من وجه ومخالفاً من وجه، فذلك صورة نسبة الرائي من الصورة الشرعية المحمدية.

فمن كان مقتدياً به ـ ﷺ ـ من كلّ وجه، مهتدياً بهَدْيِهِ ـ ﷺ ـ على الوجه الأكمل، واتّبعه حقَّ المتابعة في العلم والعمل، وكان له وِرْثٌ تامٌّ من حاله ومقامه، يكون ما يَرى في وقائعه يقظةً ومناماً وما بينهما أكملَ في المطابقة وأبينَ وأوضحَ في الشخص والتمثّل في شهوده ورؤيته؛ لكمال اتّباع الرائي الوارثِ له في جميع الأخلاق والأوصاف والأحوال والسِيَر والأعمال، ويصحّ من مثله أن يقول: رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ.

وأمّا من رآه على صورته الخصيصة به فما رآه، وما رأى إلاّ صورةً نسبيةً لا غير.

ثم اعلم: أنّ الرؤية أعمُّ من الإبصار؛ لأنّه شهود المبصَرات بحاسّة البصر، والرؤيةَ شهود المشهودات كلّها ـ سواء كان مبصَراً أو متخيَّلاً أو ممثَّلاً أو معقولاً أو معلوماً ـ رؤيةً غيرَ متقيِّدة بحاسّة البصر، بل بعين البصيرة والعلم والقلب، ويصدق الإبصار في المتخيَّلات والمتمثّلات؛ لكونهامدرَكة بقوّة الإبصار، وإن كان بصره مكفوفاً عن ملاقاة سطح المبصَر؛ فلمّا قال ـ رضي الله عنه ـ: «رأيت رسول الله ﷺ» ـ وهو أعلم القوم بالحقائق ـ علمْنا أنه رآه حقيقةً، فرآه بعين البصيرة ما منه ـ ﷺ ـ مشهود بعين البصيرة والقلب، وهو صورته الحقيقية والمعنوية، ورآه بعين روحه ـ رضي الله عنه ـ صورتَه الروحانية، ورآه بعينه النورانية الإلهية صورتَه النورانية الإلهية، ورأى بباطن بصره صورتَه المتمثّلة المحسوسة المبصَرة؛ فإنّ له ذلك على التعيين، ولرسول الله ـ ﷺ ـ أن يَظهر ـ لمن كَمُلت درايتُه منه ـ محسوساً مبصَراً في عالم الحسّ؛ لأنّه لا يتقيّد في عالم وليس محبوساً في برزخ من البرازخ، وكذلك وارثه؛ وكلُّ مَن كملت وراثته منهما، وصحّت نسبته معهما في العلم والحال والمقام والخلق والعمل، وتوجَّه إلى أرواحهما ولم يَعرجْ إلى برازخهما، نَزَلا إليه لطفاً وعطفاً، وفي هذه الرواية والتنزّل تتفاوت مراتب الورثة.

سمعت سيّدي، الشيخَ صدرَ الدين، محمدَ بن يوسفَ ـ رضي الله عنه ـ أنّه اجتمع هو والشيخ إسماعيل ـ بن سودكين، تلميذُ الشيخ خاتمِ الأولياء ـ مع شيخ

الشيوخ سعد الدين محمد بن المؤيّد الحَمَوِي بمحروسة دِمَشْقَ في سَماع، فقام الشيخ سعد الدين ـ رضي الله عنه ـ في أثناء السماع ـ والناسُ في مَواجيدهم ـ إلى صُفَّةٍ في ذلك البيت، وبقي واقفاً واضعاً يديه على نحره مُطْرِقاً إطراقَ إجلالٍ وتعظيم، متأدّباً إلى أن انقضى السماع وقد سَرَى سرُّ جمعيته وحالُه في ذلك الجمع، ثم قال في آخر المشهد ـ وقد غمَّض عينه ـ: «أين صدر الدين؟ أين شمس الدين إسماعيل؟» قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ فبادَرْنا إليه أنا والشيخ شمس الدين إسماعيل فتعانَقْنا وضَمَّنا إلى صدره، ثم فتَح عينه في وجوهنا ولَحَظَنا مَلِيًّا، وقال: «حضر رسول الله ـ ﷺ ـ فوقعتُ بين يديه كما رأيتموني الآنَ فلمّا انصرف، أحببت أن أفتح عيني في وجوهكما، فقد كانت في شهود وجه رسول الله ـ ﷺ ـ».

وأمّا خاتم الأولياء الخصوصي فقد رأتْه بعد وفاته ـ رضي الله عنه ـ مَن بان له ـ رضي الله عنه ـ بها عِنايةٌ من بعض سَراريه وهي على الباب، فلمّا رأته، قالت: سيّدي، سيّدي، فقال لها الشيخ: كيف أنتِ؟ وعبَّر عنها، فصاحت، واجتمع أهل البيت عليها، فقالت: عبر سيّدي عليَّ إلى هذا الصَوْب؛ فنسبها مَن لا تحقيق له إلى الجنون.

وأمّا أنا فكنتُ في دار السلام [بغدادَ] حرسها الله تعالى، وكان نزيلي شخصاً ادّعى أنّه المهديّ عليه السلام وقال لي: اشهد لي، فقلت: أشهد عند الله أنّك غيره ولستَ إلاّ كذّاباً، فعاداني وجمَع عليَّ المَلاحدةَ والنصيرية[1]، وأثار عليَّ جماعةً منهم وقصد إيذائي، فلجأتُ إلى روحانية خاتم الأولياء، وتوجّهت إليه ـ رضي الله عنه ـ بجمعيةٍ كاملة، وراقَبْتُه في ذلك، فرأيته ـ رضي الله عنه ـ وقد أخذ بيديه يدَيْ ذلك المدّعي ورِجْلَه اليمنى وشِمالَه، وقال: أضربه على الأرض؟ فقلت: يا سيّدي لك الأمر والحُكم، فانصرَف عنّي وقمت وخرجت إلى المسجد، فإذا المدّعي مع أتباعه مجتمعين مُجمعين على ما نوَوْا، فلم ألتفتْ إليهم وجُزْتُ إلى المحراب وصلّيت صلاتي، ثم لم يقدروا عليَّ، ودفع الله عنّي شرّه، ثم تاب على يدي وسافر عنّي، والحمد لله.

فهؤلاء الكُمَّل يَظهرون في عالم الحسّ ـ مهما شاؤوا ـ بأمر الله، وقد أقدرهم الله على ذلك، وليس غيرهم ـ من النفوس البشرية، المفارقةِ ـ كذلك؛ فإنّ الأكثر الأغلب محبوسون في برازخهم، لا يظهرون ولا يتشخّصون إلاّ في المنام أو يوم

---

(١) النصيرية: أتباع محمد بن نصير النميري، وكان يدّعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري رضي الله عنه، وكان يقول بالتناسخ والغلو في أبي الحسن ويقول فيه بالربوبية. (الفرق للحسن بن موسى النوبختي [١/ ٩٣]).

القيامة، فافهم هذا إن كان لك قلب، أو ألْقِ السمعَ وأنت شهيد، وآمِنْ فلا تكن من الممترين والمفتَرين.

واعلم: أنّ هذه الرؤيةَ ـ الأحديةَ الجمعية الكمالية الجامعة لجميع مقامات الرؤية بالنسبة إلى الحق وأكملِ الخلق ـ ﷺ ـ وسائرِ الكُمَّل وغيرهم ـ مخصوصة بالختمين وورثتِهما من الأولاد الإلهيين والنُّدَّر من الأفراد المكمِّلين، والحمد لله ربّ العالمين.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**في مبشِّرة أُريتُها في العَشر الآخر من المحرّم سنةَ سبع وعشرين وستُّمائة [٦٢٧]**».

قال العبد: «المبشّرة» ـ فيما عَرَفها الناس وتعارفوها ـ هي الرؤيا الصالحة يراها المؤمن لنفسه أو يرى لغيره، كما نطقت به النبوّة الختمية للجمهور، ومشربُ التحقيق الختمي الكمالي الخاصّ يقضي بأنّها أعمُّ، فقد يبشّر الله أولياءه بغير الرؤيا يقظةً وإلقاءً وإعلاماً وتجلّياً كِفاحاً ووارداً إلهيًّا روحانيًّا مُلْكيًّا وغيرَ ذلك على ما يعرفها أهلها ويتعارفونها بينهم.

وقوله: «أُريتُها» دالّ على أنّ الله أراها قصداً خاصًّا اختصَّه الله بذلك.

والمحرّم من الشهور اختُصّ بهذه المبشّرة؛ لأنّه ـ رضي الله عنه ـ فُتح له في أوائل فتحه في المحرّم أيضاً على ما رُوِّيناه عن الشيخ ـ رضي الله عنه ـ الخد الخلق أوّلَ مبشِّرة في إشبيليّةَ من بلاد أَنْدُلُسَ تسعةَ أشهر لم يظهر فيها، دخل في غُرّة المحرّم، وأُمر بالخروج يوم عيد الفطر، وبشِّر بأنّه خاتم الولاية المحمدية، وأنّه وارثه الأكمل في العلم والحال والمقام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وبيده كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحِكم، خذه واخرج به إلى الناس، ينتفعون به**».

قال العبد: «اليد» مَظهر العطاء والمنع والقبض والبسط والأعمال الصالحة، وهي صورة القدرة. وكونُ الكتاب بيده إشارةٌ إلى أنّ هذه العلوم والحِكم ـ التي يتضمّنها هذا الكتابُ من خصوص أذواق كُمَّل الأنبياء ـ صلّى الله عليهم وسلّم ـ بيده وقبضه من كون أحدية جمع جمع الختمية النبويّة جامعةً ومحيطة بها جميعاً على التخصيص.

و«الكتاب» فِعال ـ بكسر الفاء ـ يُعنىٰ به المكتوبُ من الكَتْب وهو الجمع؛ لكون كلِّ كتاب جامعاً بين جُمَل وفصول، وفروع وأُصول، ومعانٍ وعبارات، وسُوَر وآيات، وحروف وكلمات، وحقائقَ ودقائقَ وإشاراتٍ.

وقوله ـ ﷺ ـ: «هذا كتاب فصوص الحكم» المنزَلة على الكُمَّل المذكو...
وفيه إجمال مضمون الكتاب لمن عقل عن الله؛ وذلك أنّ الفصوص تدلّ على معا...
وحقائقَ معلومةٍ للخاصّة، ككون الفصوص مَحالَّ النقوش والعلامات الاسمية ...
يُختم بها على الخِزانة، وأنّ النقوش التي في هذه الفصوص إنّما هي نقوش ...
الإلهية الكلّية الكمالية الأحدية الجمعية الختمية المحمدية المتفصّلة في قابليّات ...
كُمَّل الأنبياء المذكورين في الكتاب؛ فإنّ هذه النقوشَ الحِكْميةَ وإن نزلت على ...
من الحضرات الإلهية الأسمائية بحسب استعداداتهم الخصيصة بكل حضرةٍ حضرةٍ ...
ولكن أحدية جمع هذه الحِكم والنقوش من حيثُ الأصل والمَحْتِد في قبضة ...
الرسل ـ ﷺ ـ، وتفصيلُها وتبيينها وتوصيلها وتعيُّنها إنّما يكون على يدَيْ خاتم ...
المحمدي الخاصّ خاصّةً؛ لكون هذه الحِكم إنّما تؤخذ من الوراثة الخاصّة ...
الختميَّة، وكونِه ـ رضي الله عنه ـ هو وارثَه ـ ﷺ ـ في هذه الختمية الخصوصية. ...
كان الكاملون جميعاً وَرَثَتَه في المقامات الكليّة المحمدية المتفصّلة في جميع ...
والأولياء لكن هذه الوراثة الختمية وراثة خاصّة، لها ذوق خاصّ، منه يُعرف ...
جميع الأنبياء والأولياء، ولا يُعرف من ذوق أحدهم ولا من أذواق الكلّ، ...
ذوقه مزيد أسرار وحِكم على أذواق أهل المقامات، يَعرف ما أشرت إليه ...
بأذواقهم ومَشاربهم أوّلاً، الجامعُ لزوائدَ ما جاء به هذا الخاتم ـ رضي الله عنه ـ ...
والله الموفِّق.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«خذه واخرج به إلى الناس، ينتفعون به»**.

قال العبد: أمْره ﷺ بأخذ هذا الكتاب إشارةٌ إلى أنّه ـ رضي الله عنه ـ ...
الخاتم المخصوص بختمية؛ ولأنّه الخصوص؛ وذلك لأنّ الحِكم التي في ...
«فصوص الحكم» ـ المخصوصةَ بمقامات الختمية المحمدية المتعيِّنة في كل ...
مقامات الكمالات الخصيصة بالحضرات الأسمائية الإلهية التي هي لِهؤلاءِ ...
المذكورين فيه ـ جملةُ تجلّياتها وعلومِها وأحكامها، فأمْرُ خاتم الأنبياء بإخرج ...
الحكم الختمية يجب أن يكون لوارثه الأكمل في الختمية الجمعية؛ إذ حقائق ...
وعلومُها لا تكون إلاّ للمتحقّق بالختمية، فافهم الإشارة؛ فإنّها لطيفة، وهو مثل ...
ـ تعالى ـ لموسى بن عمران: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَاۚ﴾ [الأعراف ...
١٤٥] يعني في زعمهم ومبلغ علمهم، وإلاّ فكلّ ما فيها أحاسِنُ ومنها تنبعث ...
والمحاسنُ.

وقوله: «واخرج به إلى الناس ينتفعون به» إشارة إلى أنّ هذه الحِكَمَ الأحدية الجمعية الكمالية المحمدية الختمية إنّما يُظهرها الله به وعلى يديه ولسانه ـ رضي الله عنه ـ.

وسياق الكلام يقتضي ظاهراً أن يكون قوله: «ينتفعون به» مجزوماً بإسقاط نون «ينتفعون»؛ لكونه جوابَ الأمر، وهو ظاهر، ولكنّه ـ ﷺ ـ بشّر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بأنّ الناس ـ أي المتحقّقين بالإنسانية إلى يوم القيامة ـ ينتفعون، ويُخرَّج على أنّه ليس جوابَ الأمر، ولكنّه إخبار ابتدائي منه ـ ﷺ ـ بذلك، أي بصورة الحال الجارية؛ لمزيد إعلام وبِشارة، فهو جواب سؤال مقدَّر ـ لو سئل ـ ﷺ ـ: إنّ هذه الحكم تعلو وتَجِلُّ عن فهم الناس الحيوانيين ـ بأنّ فيم ناساً مُؤَهَّلين للكمال ينتفعون به.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فقلنا السمعَ والطاعةَ لله ورسوله ولأُولي الأمر منّا، كما أُمِرْنا»**.

المفهوم الظاهر ظاهر، وهو امتثال أمر الله ورسوله وأُولي الأمر بعد الرسل من المؤمنين والخلفاء والأئمّة الذين يَلُون الأمرَ وباطنَه وسرَّه.

إنّه ـ رضي الله عنه ـ أشار في كلّ ذلك إلى طاعة الله الظاهرِ المتجلّي في المَظهر المحمدي الأكمليّ، وإلى طاعته أيضاً من حيثُ إنّه رسول الله، ثم من كونه ـ ﷺ ـ وليَّ الأمر على جميع الكُمَّل، فيُخرَّج أنّ طاعته ـ رضي الله عنه ـ أيضاً في هذه الوجوه الثلاثة كلّها لله في أكمل مَظاهره ـ وهو رسول الله ـ من ثلاث حسنات كلّية، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فحققتُ الأُمنيّةَ وأخلصت النيّةَ»**.

قال العبد: تحقيق كلّ شيء إدراك حقيقته، والبلوغُ إلى حقّيّته، وإظهارُ حقيقته وحقّيّته عند الغير وله. وقد يكون بمعنى أن يجعله حقًّا، كما قال تعالى حكايةً عن يوسفَ عليه السلام: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يُوسُف: ١٠٠] أي كانت رؤيا مشهودةً في حضرة الخَيال، فجعلها ربّي موجودة في الحسّ يقظةً. وحقّيّةُ كلِّ رؤيا وصورةٍ ممثَّلةٍ أن توجَد في العين وتتحقّقَ في الحسّ. فمعنى قوله: «حقّقت الأُمنية» أظهرتُها في الحسّ. وتسوغ إضافة الأُمنيّة إلى رسول الله ـ ﷺ ـ وإلى الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بمعنى أنّ الرؤيا له، وأنّه هو المتكفّل ببيانها والمتفرّد بتبيانها وعِيانها، وهي أُمنيّته فحقّقها، أي أظهرها على ما أُمر به في رؤياه، فالأُمنية على هذا ذاتُ جهتين حقيقيّتين: جهةٍ إلى رسول الله ـ ﷺ ـ بالأصالة ومن كونه آمراً بذلك، وجهةٍ إلى الشيخ ـ رضي الله عنه ـ؛ لكونه هو المحقِّق لها في الوجود الحسّي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وجرَّدت القصدَ والهمَّة إلى إبراز هذا الكتاب»**.

قال العبد: تجريد القصد والهمّة هو أن يكون أحديَّ التوجّه والعزيمة فيما هَمَّ به ونوى من غير أن يتخلّله متخلّل في ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما حدَّه لي رسول الله ـ ﷺ ـ من غير زيادة ولا نقصان»**؛ لكونه ممتثلاً أمْرَه على ما أمره، وعلى الوجه الذي أراده والحدُّ الذي عيّنه ورسم ـ ﷺ ـ فإنّ مقام الأمانة لا يحتمل الزيادةَ والنقصانَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وسألت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصَّني في جميع ما يرقمه بَناني، وينطق به لساني، وينطوي عليه جَناني بالإلقاء السبُّوحي والنَفْث الرُوحي في الرُوع النفْسي بالتأييد الاعتصامي»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحجّ: ٥٢] يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا تمنَّيتُ ما منّاني رسول الله ـ ﷺ ـ فإنّي أرجو من الله أن لا يكون للشيطان عليَّ سلطان.

وقوله: «أرجو» لسانُ أدب مع الله؛ فإنّه على اليقين ممّن قال الله فيهم: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [النحل: ٩٩]؛ لكونه ـ رضي الله عنه ـ مستكملاً درجاتِ الإيمان، فحائزٌ منه إلى حقيقة الشهود والإحسان، متحقّقاً على مقامات التوكّل على الإيقان والإتقان، فيخرج قوله: «أرجو» مخرجَ قوله: إنّ في الحقيقة درجةً واحدةً لا يصلح أن تكون إلاّ لرجل واحد، وأرجو أن أكون ذلك الرجلَ؛ فإنّه محقّق عند المحقّقين أنّه ـ ﷺ ـ ذلك الرجلُ على التعيين، ولكنّ الأدب مع الله أعلى مقامات المحقّقين، وأكملُ درجات الكُمَّل المقرَّبين؛ ولأنّ مواضع إلقاء الشياطين ـ التي يستعيذ بالله منها جميعُ العائذين ـ إنّما تكون في النطق عند التلاوة، أو حال كتابة إلقاء الله ووحيِه إلى أهل وحيه، أو في الخاطر والهاجس، وذلك في الجَنان وهو محلّ الضمائر من القلب في ظاهره، لأجل ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«في جميع ما يرقمه بَناني»** يعني عند الكتابة **«وينطق به لساني»** في الكلام **«وينطوي عليه جناني»** حتى يعمّ مواضع الإلقاء أجمعَ، فلم يترك مَحلاً مُخلًى يتخلّل منه شيطان ولكن هذا أيضاً لسان أدب في العموم من أهل الإلقاءات، وإلاّ فإنّ الكامل المُلْقىٰ إليه من الله قد وَسِع اللّهَ قلبُه ووَسِعه فأملأه، فليس لغيره فيه موضع أو مَطْمعٌ.

والهَواجِس إنّما تَهجِسُ في ظاهرية القلب ممّن لم يُطهِّر محلَّ الإلقاء، ولكنه ـ رضي الله عنه ـ محفوظ معصوم في أعلى درجات الحفظ والعصمةِ من مبدأ أمره وفَتْحِه؛ فقد بقي سبعةَ أشهُرٍ بلا خاطرٍ كَوْنيّ، فلم يَخْطُرْ له في هذه المدّة المديدة ـ ولم يُرْوَ عن غيره من المتقدّمين والمتأخّرين مثلُ ذلك ـ على ما سيُتلى عليك في موضعه، ولكن هذا سرّ للخواصّ، وهو أنّه لمّا كان الكامل بحيثُ ليس شيء إلاّ وله نسبة إليه ورقيقة منه رابطة في جميع العوالم، ومن تلك الرقيقة تصل إليه المادّة من الفيض الإلهي، وإلاّ لانعدم ذلك الشيء، والشيطنةُ مرتبة كلّية عامّة لمظاهر الاسم «المضلّ»، فلا بدّ من نسبة ورقيقة بها تجيء حقائقُهم في وجودهم، فطَرَدها ـ رضي الله عنه ـ بأمر الله ـ الذي لا يردّ ـ عن مواضع إلقاء الله التي للشيطان فيها مدخل. فلهذا ولأنّه بصدد كتابة ما يلقي الله إلى قلبه وينطق به ويكتبه، سأل الله ـ تعالى ـ أن يخصّه في كلّ ذلك بالإلقاء السُبُّوحي، أي من حضرة الطهارة والنّزاهة؛ فإنّ الإلقاء يكون من جميع الحضرات الأسمائية، فسأل أن يخصّه الله في كل ذلك بالإلقاء الذي يكون من حضرة السبّوح، فيَخلصَ لله طاهراً مقدّساً عن كلّ شُرْبٍ.

وأمّا النَفْث فهو إرسال النَفَس بجمعية الباطن والعزيمة ظاهراً عند الدَعَوات، وهاهنا هو صورة كلامٍ روحاني يَظهر في باطن النفْس من الأرواح الكلّية العالية، أشار إلى ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ: «إنّ روح القُدُس نَفَث في رُوعي أنّ أحداً لن يموت، حتى يستكمل رزقَه»(١) وقد يكون الوحي والإلقاء والنفْث من الأرواح الخبيثة الشيطانية في النفوس المُلَوَّثة بالأغراض النفْسية، وقد استعاذ من ذلك وأمر بالاستعاذة منه رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله: «ومن هَمْزه ولَمْزه ونَفْثه ونفخه»(٢) ولولا صحّةُ ثبوت تلك الرقيقةِ والنسبةِ ـ التي منها تصل المادّة الوجودية إلى هذه الصور الشيطانية الانحرافية ـ وتحقُّقُها من الإنسان الكامل، لما استعاذ، ولما أَمَرَ بالاستعاذة؛ لتحقّق التنافي والتضادّ وعدم الاحتياج؛ لعدم الجامع، كما في الملائكة مع الشياطين، فافهم. فنفْث الشيطان كإلقائه إلى أوليائه، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡ﴾ [الأنعام: ١٢١].

---

(١) روى نحوه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب البيوع، حديث رقم (٧٩٢٤) [٤/ ٣٦١] والبيهقي في سننه الكبرى، باب الإجمال في طلب الدنيا..، حديث رقم (١٠١٨٥) [٥/ ٢٦٥] وروى نحوه غيرهما.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، باب التأمين، حديث رقم (٨٥٨) [١/ ٣٦٠] وليس فيه [ولمزه] ورواه ابن خزيمة في صحيحه باب إباحة الدعاء..، حديث رقم (٤٦٧) [١/ ٢٣٨] ورواه غيرهما.

ولمّا اختُصَّ ـ رضي الله عنه ـ بالإلقاء السبّوحي، فكان جميع ما أُلقي ... عمره في جميع تصانيفه من حضرة الله السبّوح القدّوس، أو من التجلّيات ... الاختصاصية، وإن لم يكن سندَ الإلقاءِ العلمي للذات المطلقة من حيثُ هي ... ولكنّ القدس الذاتي والتنزيه الإطلاقي سار في جميع الحضرات التي منه يُنتهى ... إليه. والنفْث الرُوحي إشارة إلى روح الله المُلقىٰ في صورةِ روحانية محمّد ـ ﷺ ـ

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**في الرُوع النفْسي**» يعني في محلّ نفْث الروح ... باطن النفْس وظاهر القلب، فكيون نفث الروح من باطن القلب إلى ظاهره في ... النفس حتى يَرْدَعَها عن الرذائل ويَنزِعَها ويُرْوِعَها، ويُودِعَها الرغبةَ في نفحات ... ويضعَها فيها فتنفعَها، فيكونَ من الله العاصمِ للمعتصمين به بالعصمة الإلهية ... من علم الهداية عن الإلقاءات النفسانية والشيطانية، كما قال الله ـ تعالى ـ ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عِمرَان: ١٠١].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**حتى أكون مترجِماً لا متحكّماً؛ ليتحقّق مَن يقف عليه من أهل الله أصحابِ القلوب**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ مترجماً عن المقامات بموجب الشهود والعِيان ... رسول الله ـ ﷺ ـ بمقتضى نصّ القرآن، لا متحكّماً عن مأخذه الرسولِ بالزيادة و بالنقصان؛ إذ لو زاد أو نقَص على ذلك، لكان متحكّماً من تلقاء نفسه أو بنقصه ... وحدْسه، ولم يكن قد وفىٰ حقَّ مقام الوراثة وهو وارث ممتثلٌ أمْرَ نبيّه في إخراج ... الحِكم من الغيب إلى الشهادة، فهو تَرْجُمان رسول الله، خاتم النبيّين. «**من أهل الله أصحاب القلوب**».

قال العبد: يريد بأهل الله مَن له مشرب الكمال الأحدي الجمعي الإلهي ... المتقدِّرين بالمشارب والأذواق الجزئية التقييدية الأسمائية، فمَن كان له قلب يتقلّب ... الحقّ كيف تجلّى، ووَسِعَه، فما أنكره ولا أعرض عنه في تنوّعات ظهوره ... ولا يُولّي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**أنه من مقام التقديس المنزّه عن الأعراض النفْسية التي يَدخلها التلبيسُ**»، أي يتحقّقَ أنه كذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأرجو أن يكون الحقّ لمّا سَمع دعائي قد أجاب ندائي؛ فما أُلقي إلاّ ما يُلقي إليّ، ولا أُنزِلُ في هذا المسطور إلاّ ما ينزِّلُ به عليّ ولست بنبيّ ولا رسول، ولكنّي وارث، ولآخرتي حارث**».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما سبق ذكره من سؤاله العصمةَ عن إلقاء الشيطان، وقد صرّح أيضاً بأنّ «أرجو» من مثله لسانُ أدبٍ في عين الإخبار المحقَّق عن إجابة الحق نداءه بقوله: «فما أُلقي إلاّ ما يُلقي إليَّ».

وفي إضافة السمع إلى الدعاء، والإجابةِ إلى النداء، قد يقع لبعض الناس أنّ العكس أنسبُ عرفاً؛ لكون المراد من النداء الإسماعَ، ومن الدعاء الإجابةَ، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غَافر: ٦٠]. ولكنّه ـ رضي الله عنه ـ مقيَّد في جميع أحواله وأقواله بالله ورسوله، فاعتبِرْ فيما قال قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [آل عِمرَان: ٣٨].

ولمّا تحقّق الإجابةَ من الله تعالى، قال: «فما أُلقي إلاّ ما يُلقي إليَّ» من علوم ما تضمّنه هذا الكتابُ، والله الملقي إليَّ من الحضرة المحمدية الختمية الكمالية الإلٰهية «ولا أُنزلُ في هذا المسطور» يعني بالتدريج في كلّ فصٍّ فصٍّ وحكمةٍ حكمةٍ «إلاّ ما ينزِّل» اللّهُ الظاهرُ في الصورة المحمدية الكمالية الختمية «به عليَّ».

ولمّا علم ـ رضي الله عنه ـ سبْقَ الأوهام إلى أنّ في قوله: «ينزّل به عليَّ» تَرامِياً إلى النبوّة أو الوحي؛ لضعف الأفهام، أو تقييدِهم بظاهر الكلام، أعقب بقوله: «ولست بنبيٍّ ولا رسول، ولكنّي وارث، ولآخرتي حارث» نفياً لأوهامهم، وتوصيلاً إلى مراده أوهامَهم لإفهامهم، وتأصيلاً لأهل التحصيل أنّ الإنزال من الله إلى العَبيد الكُمَّل مطلقاً غيرُ محجور ولا مهجور، بل ذلك إنزال خاصّ يتعلّق بتشريع وتأصيل للأوامر والنواهي والأحكام، وتفصيلٍ وتفريع، فافهم.

و«الوارث» هو الذي يرث مَن قَبْله من الأنبياء علومَه وأحواله ومقاماتِه، فيقوم بمقاماته، وتَظهر عليه أحوالُه بآياته، ويُظهر هو حقائقَ علوم الله التي أظهرها بذلك النبيّ في زمانه بتجلّياته.

وهاهنا مباحثُ شريفة متعلِّقة بتحقيق قوله: «العلماء ورثة الأنبياء، ما ورَّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنّما ورَّثوا العلمَ، فمن أخذه أخذ بحظّ وافر» يعني أَخَذَه عن الله؛ وذلك لأنّ الوراثة لا تتحقق إلاّ في عين مال المورّث أو عِوضِه، وكانت علوم الأنبياء إلهيةً وَهْبية وكشفية بالتجلّي لا بالكسب والتعمّل، فوجب أن تكون الوراثة الحقيقية كذلك وهبيةً لا نقليةً ولا عقلية كذلك، فيرث الوارث منّا العلمَ من المعدن الذي أخذ عنه النبيّ أو الرسول، فليس العلم ما يتناقله الرُواة بأسانيدهم الطويلة؛ فإنّ ذلك منقول يتضمّن علوماً لا يصل إلى حقيقتها وفحواها إلاّ أهلُ الكشف والشهود.

والنبيّ الرسول إنّما أخذ العلم عن الله لا عن المنقول فالوارث الحقيقي إنّما هو في الأخذ عن الله لا عن المنقول كما أشار إلى ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله: «رُبَّ مُبلَّغ ـ بفتح اللام ـ أوعى من سامع»[١] وبقوله: «ربَّ حاملِ فقهٍ إلى مَن هو أفقهُ منه»[٢] والناقل إنّما يَنقل ألفاظاً وعباراتٍ حاملةً معانيَ متشبّثةً بها فحواها، والمَعنيُّ بها العلم، والمبلَّغُ إليه منّا يفقه باطنَ المعنى المَعْنِيِّ، والفحوىٰ المَطْويَّ في المنقول المَرويّ، والأكثر لا يفقهون ولا يعلمون، والأقلّ الذي يفقه ذلك فهو منّا، وداخل عنّا ـ بحكم التوسّع والمجاز لا بالتحقيق ـ ذاتُه إنّما أخذ العلم الحاصل له من الألفاظ لا من الحق، فافهم، ودقِّق النظر فيه، حتى لا يشتبه عليك، وهذا فيمن يفقه والكلام في الحامل الذي لم يفقه ما يفقه وإن تقدَّمنا بأزمنة متطاولة، وإن لم يَخْلُ عن فهم وفِقْهٍ بحسبه وبحسب استعداده.

وبعد هذا التحقيق والتدقيق والمُحاقّة فإنّ علْم الأفقه المذكور في نصّ رسول الله ـ ﷺ ـ مأخوذ من المنقول المحمول في عبارة الرسول، وبهذا صدق عليه أنّه وارثه توسّعاً ومجازاً، فإنّ الوراثة إنّما هي في العلم ـ المأخوذ عن الله ـ والحالِ والمقامِ، وعلمُ الأفقه المذكور ـ بعد المسامحة ـ إنّما هو وراثة في العلم المُودَع في المنقولِ لا في حال الآخذ ومقامِه.

وإنّما خصّ رسول الله ـ ﷺ ـ العلمَ في قوله: «وإنّما ورَّثوا العلم»[٣] بالعلم بالله وبمضمون النبوّات وفحواها؛ لعلمه ـ ﷺ ـ بعُدْم علوم عموم المخاطبين سرَّ الحال والمقامِ ذوقاً إلاّ خواصَّهم فراعى الأغلبَ؛ ولأنّ العلم إذا كان مأخوذاً عن الله، فإنّه يتضمّنَ الحالَ والمقام، فما كان مراده ـ ﷺ ـ إلاّ العلمَ المأخوذَ عن الله، كما صرّح بذلك نصّ القرآن؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العَنكبوت: ٤٩] فالعلم المذكور في نصّ الحديث هو العلم المُؤتىٰ والمأخوذُ عن الله، وهو المراد في فهم خواصّ أهل الله، قال الأُستاذ أبو يزيدَ البَسْطاميُّ ـ قدّس

---

(١) رواه القضاعي في مسند الشهاب، الباب الرابع عشر، حديث رقم (١٤١٨) [٢/٣٠٦] والشاشي في المسند، حديث رقم (٢٧٨) [١/٣١٥] ورواه غيرهما.

(٢) رواه القضاعي في مسند الشهاب، باب (٨٦٨ رب حامل فقه..) حديث رقم (١٤٢١) [٢/ ٣٠٧].

(٣) رواه الدارمي في سننه، باب في فضل العلم والعالم، حديث رقم (٣٤٢) [١/ ١١٠] وأحمد في المسند، عن أبي الدرداء، حديث رقم (٢١٧٦٣) [٥/١٩٦] ورواه غيرهما.

سرّه ـ لبعض علماء الرسوم ونَقَلَة الأخبار والأحكام والآثار: «أخذتم علمكم ميّتاً عن ميّت، وأخذنا علْمَنا عن الحيّ الذي لا يموت» واعلم ذلك إن شاء الله.

● [بحث آخَرُ] ●

اعلم: أنّ الوِراثة في التحقيق ليست إلاّ لله تعالى؛ فإنّ الله هو خير الوارثين؛ فإنّه وارث المورِّثين والورثةِ أجمعين، ثم يأخذ الوارثون الآخِرونَ العلمَ والمقام عن الله تعالى، وهذا من جوده الذاتي وعطائه الأسمائي، فأهل الله الآخِرون إنّما أخذوا العلوم عن الله تعالى، فقاموا بالعلوم المختصَّة بكلّ مقام من حيثُ مُقامهم بإقامة الله إيّاهم في ذلك المقام، كما أقام مَن قبله من المورِّثين وأعطاه العلمَ الخصيصَ بذلك المقام والحال، والآخذ والوارث منهم إنّما يأخذ ـ ما يأخذ ـ عن الله لا عن غيره، فيورِّثه الله ذلك العلمَ والمقامَ والحال عن ذلك النبيّ الذي قد قَبِلها قبله أي يعطيه إيّاها ويَهَبُه كما أعطاها مَن قبله، فنسبة ذلك العلم والحال والمقام إلى هذا الآخِر كنسبته إلى الأوّل، فافهم؛ فإنّه غامض ويتضمّن أغمضَ منه، والله الموفِّق.

● [بحث آخَرُ] ●

لمّا كنّا في بيان حقيقة الوراثة ـ وهي تشتمل على المقام والعلم والحال ـ أردنا أن نتكلّم في هذه الحقائق الثلاث:

أمّا **العلم** فقد ذكرنا حقيقته بتعريفٍ ذوقي بلسان التحقيق الكشفي، وسنَزيد ذلك تتمّةً وتكملةً في الموضع الأليق به.

وأمّا **الحال** فحالة حالّة بذي الحال تُحيله عن الحالة التي قَبْلها، وتحول بينها وبين ما ينافيها، ويغيِّره عن غيرها إلى ما فيها، ثم تَحول وتؤول كحال العلّة، وحالِ الوصل والفصل، والتَخَلّي ـ بالخاء المعجمة ـ والتَحَلّي ـ بالحاء المهملة ـ والتَجَلّي ـ بالجيم ـ، والانسلاخ والاستغراق والانزعاج، والقبض والبسط وغيرها.

وأمّا **المقام** فمَرْتبةٌ عبدانيّةٌ للعبد السالك في مظهريةِ حضرةٍ من الحضرات الإلهية الأسمائية، وكلّياتُ المقام ألْف وواحدٌ على عدد الحضرات الأسمائية الكلّية في مَظهريّاتها، وهي منقولة مشهورة بين أهلها ليس هذا موضعَ تفصيلها.

وقد اختلف الجمهور من الصوفية في التفضيل بين الحال والمقام، فمِن مفضِّلٍ للحال على المقام، ومن قائل بالعكس. وكان الحقّ أن يحقّقوا النظرَ في الحقيقتين أوّلاً، ثم يتكلّموا في الأفضلية، والرافعُ للخلاف هو بيان الفرق بين الحال والمقام.

فنقول: كلّ ما حالَ وتغيَّر من الواردات على السالكين يُخَصُّ باسم «الحال» وكلّ ما يُوجب الثَّباتَ والإقامةَ فهو المَقام. ويسمّى مقاماً ـ بفتح الميم ـ بالنسبة إلى المحمديين الذين لا يقيمون فيما أقاموا فيه منها وإن ثبتوا فيه، والمُقامَ ـ بضمّها ـ بالنسبة إلى من أقام فيه وانحصر ووقف.

ثم الأحوال تبدو في كلّ مقام للسالك حالَ قيامه وثَباتِه فيه، ثم إذا جاوزه ظهر حالٌ آخَرُ بحسب ما فوقه من المقام، فلا يخلو السالك من الحال والمقام، والحالُ يوجب المقامَ وبحسبه، وليس المقام بحسب الحال، ومتحقِّق عند التحقّق بالمقام صاحبُ المقام بالحال الخصيص به، فإذا ظهر عليه حالٌ خصيص بمقام، عَرَف أنّه أهل ذلك المقام. وبهذا الاشتباه وقع الخلاف، ولا خلاف عند التحقيق، فافهم والله الموفِّق.

فإذا أقام الله أحداً في مقام آتاه حالاً وعلماً يتعلّقان به، وهذه المقاماتُ معمورة دائماً بأربابها فلا بدّ، فيقال ـ في الآخِرين القائمين بها وبها من حيثُ إنّ أُمّة قبلهم كانوا عُمَّار تلك المقامات والعلوم والأحوالِ ـ: إنّ الآخِرين ورثة الأوّلين، فإن لم يأخذوها عن الله كما أخذ الأوّلون عنه، بل حفظوا كلماتِهم ومقاماتِهم ورَوَوْها عنهم، فليسوا وارثين على الحقيقة ولكن بالمجاز. ومَثَل الأفقه منهم كالوارث عِوَض ما ضاع وتبدَّلَ من مال المورِّث لا عينَ المال، ولكنّ الحافظ الفقيه إذا عمل بموجب ما علم من المحفوظ المنقول، فقد يورِّثه الله الأخذَ عنه بعد ذلك، فيكون وارثاً حقيقة، فافهم.

● **[تتمّة في الباب]** ●

ثم **الوراثة في العلم والحال والمقام**، إمّا أن تكون محمديةً أو غيرَ محمدية.

فغير المحمدي ـ كمن يرث عن موسى وعيسى وإبراهيمَ وغيرِهم ـ في العلم والحال والمقام، أو في العلم دون الحال والمقام، أو في العلم والحال دون المقام، كذي مقامٍ آخَرَ ينصبغ بحالِ ذي حال في مقام يوجب ذلك العلمَ والحالَ إمّا بتأثير الروحاني أو بكلامه وإرشاده، فسرى فيه العلمُ والحال، ثم إذا سرى عنه انصبَغ بحالِ مقامٍ هو فيه، فهؤلاء الوارثون يأخذون هذه العلوم والأحوال والمقاماتِ عن أرواح الأنبياء الذين كانوا فيها قبلهم، ووصل إمداد هؤلاء من أرواحهم. ومنهم من يأخذها ـ كما ذكرها ـ عن الله، إمّا في موادّ تلك الرسل والأنبياء، أو في الحضرات الإلهية ممّن قَبْلهم.

والوارث المحمدي يأخذ العلوم النبويّة عن روح رسول الله ـ ﷺ ـ بحسب نسبته منه في صورةٍ نسبيةٍ كذلك، والأعلى يأخذ عن الله في الصورة المحمدية النورانية أو الروحانية، أو عن روح خاتم الولاية الخاصّة المحمدية، أو عن الله فيه كذلك، فالمقاماتُ الإلهية والأحوالُ والعلومُ مغمورة أبداً بعد الأنبياء بالورثة المحمديين وغير المحمديين، ويسمّيهم المحققُ أنبياءَ الأولياء، كما أشار إلى ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله: «علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل»(١) وفي روايةٍ «أنبياءُ بني إسرائيل» بلا كاف التشبيه، والروايتان صحيحتان فالآخذون عن أرواح الرسل ـ من كونهم رسلاً ـ ليست علومهم وأحوالهم ومقاماتهم جمعيةً أحديةً محيطةً. والآخذون علومَهم عن الله في الصورة المحمدية والختمية هم الكُمَّل من أقطاب المقامات، وأكملُ الكُمَّل وِراثةً أجمعُهم وأوسعهم إحاطةً بالمقامات والعلوم والأحوال والمَشاهِد، وهو خاتم الولاية الخاصّة المحمدية في مقامه الختمي، فوراثته أكمل الوراثات في الكمال والسَعَة والجمع والإحاطة بعلوم رسول الله ـ ﷺ ـ وأحوالِه ومقاماته وأخلاقه يقظةً ومناماً، ويطابقه في الجميع حَذْوَ القُذَّة بالقذّة، حتى إنّه جرى عليه ومنه ـ رضي الله عنه ـ مندوحةٌ، فما جرى على رسول الله ـ ﷺ ـ ومنه كما سيأتيك في الفصّ الشِيثي، فافهم إن شاء الله تعالى.

ثم الوراثة قد تكون كلّيةً، وقد تكون جزئية، فالكلّية لأقطاب المقامات المحمدية، والجزئية لأقطاب المقامات الأسمائية، والجامعُ للوراثات كلِّها هو الأكملُ، وآخِر مقامات الوراثة الأدبُ والأمانة، ولهذا قال ـ رضي الله عنه ـ: إنّه لا يزيد ولا ينقص عمّا نصّ عليه مورِّثه ـ ﷺ ـ.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ:

«فمِن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا»

يعني: لمّا لم يكن لي تصرّف في ذكر ما أذكره في هذا الكتاب، فلا تسمعوا منّي واسمعوا من الله الذي فَنِيتُ فيه فناءً لا ظهور لي أبداً، وإذا اشتبه عليكم شيء منه، فارجعوا فيه إلى الله.

قال: «فإذا ما سمعتم» أي من الله **«ما أتيتُ به»** أو ما أتيتم **«فَعُوا»** أي احفظوه في وعاء القلوب.

---

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (١٧٤٤) [٢/٨٣] والهروي في المصنوع، [١/١٩٥].

قال:

«ثـم بـالـفـهـم فَـصِّـلـوا مـجـمـلَ الـقـول واجـمـعـوا»

يعني: أنّي أجملتُ القولَ في المقامات الكمالية، وذكرت في أثناء ذوق كل نبيّ ما يختصّ بالمقام الختمي المحمدي، ففصّلوا ذلك عن غيره، وبعد التفصيل والتمييز فاجمعوا بين الأوّل والآخِر، والظاهر والباطن، ومن المقامات الختمية المحمدية وخصوصِ كلِّ نبيّ من ذوق كل مقامٍ نُبيِّن لكم الفرقَ بين الأذواق والمقامات.

قال:

«ثـم مُـنُّـوا بـه عـلـى طـالـبـيـه لا تـمـنـعـوا»

أي إذا تحقَّقْتم بحقائق الأذواق والمشارب والعلوم والأحوال والمقامات والفروق التي بَيْنَها في التوحيد، فمُنُّوا على الطالبين، وعلِّموهم، وأرشِدوهم منه، فلا تمنعوا بُخلاً وضِنَّةً، بل اعملوا بأمر النبيّ الذي أمرني بإخراجه وإظهاره للانتفاع والاتّباع، وجَرْيِ القلم بالإنباء عن أنبائه، فلا فائدة في كَتْمه وإخفائه، بل إذاعتهِ وإفشائه.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«هـذه الـرحـمـةَ الـتـي وَسِـعَـتْـكـم فـوسِّـعـوا»

يعني: أنّ هذه العلومَ المتعلِّقةَ بخلاصة الأذواق وزبدةِ مشارب الكُمَّل من علم التوحيد رحمةٌ من الله خاصّةٌ بأهل الخصوص والخلوص، مؤدِّيةٌ إلى الكمال، وقد أمر الله أن تَسَعَكم، فكونوا أعوانَ الله ورسوله في إيصالها إلى الطالبين؛ وذلك لأنّ عموم الخلق في حجاب عظيم عن حقيقة الأمر، وجهلٍ عميم غالب عن حِلْية هذا السرّ، فلا يصلون إلى الحقّ في علومهم، ويَضلّون في حجابية الخلق عن الحقّ بموجب مدركهم ومفهومهم، فيَبنون الأمرَ على الفرق والتميز، وإثباتِ الغير مع الله في وجوده بالتحديد والتحييز، وليس في ذوق الأنبياء وأهلِ الكمال من الأولياء ذلك؛ فإنّهم ما أثبتوا بشهادة القرآن العظيم إلاّ اللّهَ وحده في الوجود والشهود بحسب خصوصياتهم ومن حيث ما هم عليه، وكُلّهم على الإلّ الواحد، فأراد أنّ رسول الله ـ ﷺ ـ بأمر الله يُنقذهم من الضلال، ويرحمُهم بالعلم الحقيقي بحقيقة الأمر على ما هو عليه في نفسه، وهو أعلى مراتب الرحمة وأكملُها وأفضلها.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«ومن الله أرجو أن أكون ممّن أُيِّد، فتأيَّد، وأيَّد، وقُيِّد بالشرع المطهر المحمدي، فتقيَّد، وقيَّد»**.

قيَّد رجاءه ـ رضي الله عنه ـ بالله بعد تقديمه ـ تعالى ـ على رجائه؛ إيثاراً جنابه؛ وتخصيصاً بالحقّ أن يقيِّده الله بالتأييد الاعتصامي، فهو مؤيَّد من الله ومؤيِّدُ من آمن بالله وبما جاء، فيقوىٰ وتأيَّد، وأيَّدَنا وتأيَّدْنا، فنحن المؤيَّدون معاشر الأولاد لإلهيّين، وتقيَّد بالشرع المحمدي المطهَّر بما قيَّده به الله، وقَيَّدَنا بذلك كذلك وإنّ لأمر إطلاق التقييد المحمدي، فهو أكمل الأُمّة أبداً، فتقيَّد وقَيَّدَنا ـ من حيثُ النفْس والطبيعة ـ بهذه الشريعة الكاملة المحمدية التي لا أكملَ منها أبداً، على ما سيُفضِي لقولُ فيه، فانطلقتْ عقولُنا وأسرارنا وأحوالنا وقلوبنا عن قيود التعشّق بالعقائد الجزئية لتقييدية، وأُسرِحتْ في فُسَحِ فَيْحاء فضاء الكشف والشهود، وأحدية الجمع والوجود، عن علوم الرسوم التقليدية، مقتضَياتِ المدارك والأفكار النظرية البشرية التحديدية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأن يحشرنا في زمرته كما جعلَنا من أُمّته»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ الحشرَ في الأنبياء؛ فإنّ زمرة النبيّ الأنبياءُ والأولياء لكاملون، كما جعلَنا من أُمّته.

[١] فصُّ حكمةٍ إلهية في كلمةٍ آدمية

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وأوّلُ ما ألقاه المالكُ على العبد من ذلك».

خصَّص ـ رضي الله عنه ـ إضافةَ الإلقاء إلى المالك؛ إشارةً إلى أنّه محكوم مأمور أمين على ما يذكره، فقد ملّكه الله المالك في الصور المحمدية، فهو يتلقّى ما يُلقىٰ إليه. ويُلقي، ويُلقىٰ منه وإليه وعليه: يُمْلي ويُملىٰ، فأوّل ما تعيّن من النقوش الحِكْميّة نقش الحكمة الإلهية الأحدية الجمعية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١] «فَصُّ حكمةٍ إلهية في كلمةٍ آدميّة».

قد سبق الكلام في الفصّ والحكمة، وأمّا اختصاصها بآدمَ فهو أنّ كلّ واحدة من «الحكمة» و«الكلمة» حقيقةُ ظاهرِ الأحدية الجمعية الكمالية الكلّية في مرتبتَي الفاعل والقابل. فالحكمة الإلهية ظاهرية أحدية جمع الحِكَم الكمالية الأسمائيةَ الكلّية في الحقائق العقلية المُؤَثِّرة. والكلمة الآدمية ظاهرية جمع المَظهريات الجمعية الكمالية الإنسانية البشرية؛ فإنّه أبو البشر، والبشرُ منسوبون موصوفون ببُنُوَّته وهو منعوت بأُبُوَّتهم، وكلُّهم أولاده، وجميعُ هذه الأشخاص البشرية صورُ تفصيل بشريّته وآدميّته، وهو أحديّة جمعهم قبل التفصيل؛ إذ للأحدية الجمعية الكمالية مرتبتان إحداهما قبل التفصيل؛ لكون كلّ كثرةٍ مسبوقةً بواحد هي فيه بالقوّة، هو يذكِّر قولَه ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعـراف: ١٧٢]، فإنّه لسان من ألسنة شهود المفصَّل في الجمل مفصّلاً، ليس كشهود العالِم من الخلق في النَّواة الواحدة النخيلَ الكامنة الكائنة فيها بالقوّة؛ فإنّه شهود المفصَّل في المجمل مجملاً لا مفصَّلاً، وشهودُ المفصَّل في المجمل مفصَّلاً يختصّ بالحقّ ويمن شاء الحقّ أن يَشهد من الكُمَّل، وهو خاتم الأولياء وخاتم الأنبياء ووَرَثَتُهما، فافهم. فكما أنّ الإلهية في حقائق الأسماء عينُها آخِراً، والأسماءُ فيها عين الإلهية كذلك أوّلاً قبل التفصيل الوجودي وبعده هو فيهم هم، كما قال تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النّساء: ١] وقد ذُكر سرُّ أحدية الجمع في مواضعَ من هذا الشرح على ما سيأتيك في شرح الفصّ الشِيثي إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«لمّا شاء الحقّ»** أضاف المشيَّة إلى الاسم الحق؛ لكون هذه المشيَّةِ متعلِّقةً بالإيجاد، حتى تتحقَّق الأسماء في مظهريته موجودةً ـ عينها، وتَظهرَ في مظاهرها، وتَظهرَ آثارُها محقَّقةً مشهودة في مَحالِّ مَناظرها ـحـي مَحالِّها ومظاهرها؛ لأنّ الاسم «الحق» يعطي الحقيّةَ بالتحقيق والوجود، ـ لأسماء الإلهية كانت في قبضة قهر الأحدية الجمعية الإلهية الذاتية أحديةً لا ظهور ـ عدم مظاهرها في أعيانها، وهي العوالم «وكان الله ولا شيء معه غيرُه»[1] وكانت ـ لأسماء مستهلَكةً في أحدية عين الذات، ولسانُ الإلهية قابل من حيثُ جمع حقائق الأسماء «كنتُ كنزاً مَخفيًا»[2] أشار إلى عينه من حيثُ تعيُّنه بكناية حرف التاء ـ تعيُّنه بذات اللاهوت كنزاً جامعاً لجواهر حقائق الأسماء والمسمَّيات؛ إذ الكنز ـ وفضّة وجواهرُ مجتمعةً في الغيب، والكنز مَخفيّ عن الأغيار وإن كان ظاهرَ التحقّق والتعيّن في عينه «فأردتُ أن أُعرفَ»[3] أي يعرفني كلُّ تعيّنٍ تعيّنٍ من تعيُّناتي ـ مظاهري ومَرائيَّ ومَجاليَّ التي ليست ذاتَ الألوهية بل نسبتَها، فهذه المشيَّة تَجَلٍّ ـ له من حيث حقائق التعيُّنات الأسمائية المستهلِكة للأعيان، فشاء الحقّ من حيثُ الأسماء أن يُعطيها التحقّقَ في أعيانها بالوجود والإيجاد، والتحقُّقَ في حاقّ حقائقها ـشهود والإشهاد على رؤوس الأشهاد؛ ولأنّ تحقُّقَ هذه المشيّةِ مسبوق بتحقّق ـ ت في نفسها، وتحقُّقَ المشيّة المطلقة مطلق للذات وعينها، ولهذا أشار بقوله: ـ شاء»؛ فإنّ هذه العبارةَ دالّة على المسبوقية في الرتبة والحقيقة والعين، لا في الزمن والوجود الظاهر، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«من حيث أسمائه الحسنى التي لا يَبلُغها الإحصاءُ ـ يرى أعيانَها ـ وإن شئتَ قلت: أن يَرى عينه ـ في كونٍ جامع يَحصر الأمرَ كلَّه؛ ـ متصفاً بالوجود»**.

فصرَّح أنّ هذه المشيَّةَ من قِبل الأسماء وحقائقها من كونها فيه هو. وفي قوله: «ـ يبلغها الإحصاءُ» يشير إلى أنّ شخصيات الأسماء لا تحصىٰ؛ فإنّها لا تتناهىٰ؛ ـ لأسماء تعيّناتٍ إلهيةً في حقائق الممكنات التي لا تتناهىٰ ـ على ما يأتيك إن

---

(1) ـ البخاري في صحيحه بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، ـكتب في الذكر كل شيء..» حديث رقم (٣٠١٩) [٣/١١٦٦].

(2) ـ أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٠١٦) [٢/١٧٣] والهروي في المصنوع ـ [٢٣١].

شاء الله تعالى ـ وإن كانت أُمّهاتُ الأسماء مُحصاةً من حيث تعيّناتها الكلّية، وهي مائة إلاّ واحداً هو عين الكلّ، أو ألف وواحد فأضاف المشيَّة إلى الاسم «الحق» من حيثُ أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء؛ لأنّ هذه الإضافةَ إلى الاسم «الحق» أحقُّ؛ إذ هو حق كلّ اسم، وبه حقيقة ذلك الاسم وتحقُّقه. والاسم هو الحق المتعيِّن في أيّة مرتبة إلهية كان بالوجود.

ثم الاسم يستدعي تسميةً ومسمًّى ومسمِّياً. **والمسمّىٰ** ـ اسمَ مفعولٍ ـ هو الحق، **والمسمِّي** ـ اسمَ فاعلٍ ـ هو القابل المعيِّن للوجود الواحد المطلق عن قيد التعيّن من حيث ما فيه صلاحِيَةُ قبول التعيّن، لا من حيثُ اللاتعين والإطلاقِ مطلقاً. **والتسمية** هي التعيين لفعل القابل وتأثيره في الوجود المطلق والفيض الخالص الحقِّ بالتعيين والتقييد، فالاسم علامة على المسمّى بخصوص حقيقته التي بها يمتاز عن غيرها من الحقائق.

ولكل اسم اعتباران: اعتبارٌ من حيثُ الذات المسمّاةِ، واعتبار من حيثُ ما به يمتاز كل اسم عن الآخَر وهو حجابية الاسمية، فإن اعتبرنا المسمّى، فهو الحق المتعيِّن في مرتبةٍ مّا من المراتب التعيّنية، وإن اعتبرنا الاسميةَ، فعلامة خاصّة ودلالة معيَّنة للمدلول المطلق بخصوص مرتبتها، فنفْس تعيُّن الوجود الحقّ بالإلهية في كل قابلٍ قابلٍ هو الاسم.

ولمّا كانت تعيُّنات الوجود الحقِّ وتنوّعات تجلّيه وظهوره في قابليات الممكنات غيرِ المتناهية غيرَ متناهية، لذلك قال ـ ﷺ ـ: «لا يبلغها الإحصاءُ»؛ لأنّ الذي يبلغها الإحصاءُ متناهٍ، والتعيّناتُ الوجودية بالنفَس الرحماني لا تتناهى، فلا تُحصىٰ فلا يبلغها الإحصاء.

وأمّا أسماء الإحصاء، فهي كلّيات حقائق الوجوب والفعل والتأثير، فهي مائة إلاّ واحداً.

وبيان سرّ ذلك أنّ الأسماء في حقائقها تنقسم إلى أسماء ذاتية، وإلى أسماء صفاتية، وإلى أسماء فعلية؛ فإذا ضربنا الثلاثة الفردية في نفسها للتفصيل والبسط، خرجت تسعة، وهي آخر عقود الآحاد في مرتبة الأعداد، والتسعةُ في مرتبة العشَرات تسعونَ، وهي مرتبة المُجازاة الثانيةُ، فإنّ الواحدة بعشْر أمثالها، كما قال تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] لكون المُجازاة لها المرتبةُ الثانية من عمل الإحصاء؛ إذ المُجازاة إنّما تقع من الأسماء الإلهية المُحْصاة في أعيان أعمال العباد،

العشرة نظير الواحد في المُجازاة. ونسبة الواحد إلى العشرة كنسبة العشرة إلى المائة والمائة إلى الألف كذلك نسبة الواحد إلى العشرة فالواحد في الحقيقة هو العشرة والمائة والألفُ في مراتب العشَرات والمِئات والألُوف، ولهذا وقع في الواقع في العدد الهَنْدَسِيّة إشارة من باب الإشارات.

فلمّا كانت أسماء الإحصاء هي المُجازيةَ للعَبيد المتخلّقين والمتحقّقين بها، والعشرةُ هي الكاملةَ في المُجازاة، ظهرت التسعة في مرتبة العشرة تسعينَ، وأُضيفت إلى الأصل ـ وهي التسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة المَرْتَبيّة في نفسها كما مرّ ـ فكانت تسعةً وتسعين، فافهم. ولأنّ هذه الأسماء من وجهٍ عين المسمّى بها، ومن وجهٍ غيرُها، كان المسمّى ـ وهو الحقّ الظاهر في مراتب وجوده، والمتعيِّنُ بالتجلّي في عين القابل المتجلّىٰ له وتعديدِه وتعيينه وتقييده وتكييفه وتحديده ـ كان المسمّى بالأسماء ـ التي هو مدلولها ـ تمامَ المائة من حيث كونها غيرَها، وغيرَ مُخْصىً بالتعيين؛ لكونها عينَها، فلهذا قال: «إنّ لله ـ تعالى ـ مائةَ اسم إلاّ واحداً»، فهذا الواحد هو عين التسعة والتسعين، وعين الألْف والواحدِ ـ على ما روي ـ في مرتبة الإحصاء أنّها ألْف وواحد، ظهر في آخر كلّيات مراتب العدد، كما خفي في أوّلها ووسطها، وهو أيضاً كذلك عين الأسماء التي لا يبلغها الإحصاء؛ فإنّها التعينات الوجودية النورية، وتنوّعاتُ التجلّيات النفَسية الجودية، والكمالاتُ الإلهية لا تنفد، ولا يبلغها الإحصاء، ولا يحصرها تعديد النعماء والآلاء، فافهم.

واعلم: أنّ الحقّ ـ من حيثُ هذه التجلّيات والتعينات الذاتية أزلاً وأبداً ـ يريد أن يرى أعيانها في كونٍ جامعٍ يَحصر الأمرَ، فإنّه كان ظاهراً ـ قبل ظهورها لأنفسها ـ لنفسه تعالى، ورؤيتها إيّاها أيضاً في مظاهرَ غيرِ جامعة ولا حاصرة لحقائق السرّ والجهر والحقّ والبطن والظهر، وتجلّيه ـ تعالى ـ في المظاهر النورية الجمالية يخالف تجلّيَه في المجالي الظِلالية الجلالية، وظهورَه في القوالب السِفْلية، وجميعُ هذه المظاهر غير جامع لرؤيته نفسَه ولا حاصرٍ للأمر، ولهذا قال ـ رضي الله عنه ـ: «لمّا شاء الحق» في صيغةٍ تقتضي المسبوقيةَ بعدم هذه المشيّة المقتضية لظهوره له في الكون الجامع، بعد ظهوره في الأكوان غير الجامعة وإن كانت مشيّته في رؤيته، ورؤيتُه لأسمائه وصفاته ونِسَب ذاته سابقةَ التعلّق على الظهور الأسمائي في العالم قبل الكون الجامع، ولكن من حيث ظهور الإنسان من حيث الصورة العنصرية لمظهريّتها، فإنّ تعلّق المشيئة آخِرٌ بموجب الترتيب الحكمي الوجودي، فإنّ الإنسان أوّلٌ بالحقيقة، والآيةُ في النشأة آخِرٌ في الغاية والنهاية، ظاهر بالصورة، باطن بالسرّ والسُورة، جامع بين

الأوّلية والآخرية، والباطنية والظاهرية. وجمعيَّتُه لكونه برزخاً جامعاً بين بحرَيِ الوجوب والإمكان والحقّية والخَلقية.

وأمّا حصره الأمرَ فلكونه موجوداً بالرتبة الكلّية الجامعة بين المراتب، ولكون الأمر محصوراً في نفسه بين الوجود والمرتبة.

فلمّا كانت مرتبته كليةً جامعة بين مرتبتَي الحقيّة والخَلقية، والربانية والعبدانية، تمّ بعين الوجود الحق في مظهريته بحسبها كلّياً جمعياً أحدياً، والمرتبةُ منحصرةٌ بين الحق الواجب والخلق الممكن، معمورة بهما، فالحق أبداً حق، والخلق أبداً خلق، والوجود في مرتبة الحقية حق، وفي مرتبة الخلقية خلق، وفي النشأة الجامعة حقٌّ خلقٌ جامعٌ بينهما مطلقاً عن الجمع بينهما أيضاً، فالدائرة الوجودية ـ كما سبق ـ محيطة بقوسين، ومنقسمة بقسمين، ومنصَّفة بشطرين على قطرين: فالشطر الأعلى للحقيّة والوجوب، فإنّ الفوقية والعلوّ حق الحق، والشطر الأدنى للكون والخلق، والبرزخُ يظهر بالنعتين، ويصدق عليه إطلاق الحكمين، وله الجمع بين البحرين، وليس له نعت ذاتي سوى الجمعية والإطلاق، فله أن يُظهر مَظهرية الأسماء والمسمَّيات والذات على الوجه الأوفى.

وفي حقّه يصحّ أن يقال: يَرى أعيانَها أو يرى الحقُّ نفسه في كونٍ جامع؛ فإنّ رؤية الحقّ نفسَه في كونٍ غير جامع لما هو عليه ليست كرؤيته نفسَه في مرآة كاملة جامعة لظهور آثاره وأحكامه تماماً كما قال: «أن يَرى عينه في كونٍ جامع يحصر الأمرَ؛ لكونه متّصفاً بالوجود»؛ فإنّه كان يَرى عينه في عينه رؤيةً ذاتية عينية غيبية، ويرى حقائقَ أسمائه وصفاته مستهلَكةً في ذاته رؤيةً أحديةً، وشهودُه عينَه وأعيانَ أسمائه في الكون الجامع شهود جمعيٌّ بين الجمع والتفصيل.

ويجوز أن يقول: أن يرى أعيانها، أو يرى عينه فرادى وجمعاً. ويجوز أن يقول: الكلمةُ مبنيّة للمفعول في الوجهين، فانظر ماذا ترى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ويظهر به سرّه إليه»** وفي «يظهر» أيضاً يصدق جميع الوجوه المذكورة من الإعراب؛ لكونه عطفاً على «يرى»، ثم الضمير في «إليه» و«به» سائغ العَوْدِ إلى الحقّ وإلى المظهر الجامع؛ فإنّ ظهور السرّ الكامل الكامن إنّما يكون بالحق المتجلّي بالتجلّي التعريفي في قوله: «أحببتُ أن أُعرفَ فخلقت الخلق وتعرّفتُ إليهم فعرفوني»، ولكن في الكون الجامع وبالكون الجامع، فإنّ الحقّ ـ تعالى شأنه ـ من حيث كونه أحبَّ إظهارَ سرّه الكامن، وجلا حسنَه الباطنَ؛ إبداءَ كماله المستحسَنِ

جميع المحامد والمحاسن، ظهر بالكون الجامع الإنساني والكتاب الأكمل القرآني إلى الحق أو إلى المظهر، كذلك يجوز على الوجهين، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإنّ رؤية الشيء نفسَه في نفسه ليست مثلَ رؤيته نفسَه في أمرٍ آخَرَ يكون له كالمرآة؛ فإنّه يظهر له نفسه**» يعني في المرآة «**في صورةٍ يُعطيها المحلّ المنظور فيه، ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجلّيه له**».

قال العبد ـ أيّده الله ـ: اعلم ـ شرح الله صدرك بنوره، وأسرَّ إلى سرِّك بسرّه ـ: أنّ الحقّ ـ الواجب الوجود في كماله الذاتي وغناه الأحديّ ـ يرى ذاته في ذاته بذاته رؤيةً ذاتية غيرَ زائدة على ذاته ولا متميِّزةً عنها، لا في التعقّل ولا في الواقع. ويرى أسماءه وصفاتِه ونُعُوتَه وتجلّياتِه أيضاً كذلك نِسَباً ذاتية لها وشؤوناً عينيّة غيبية مستهلَكةَ الأحكام تحت قهر الأحدية، غيرَ ظاهرة الآثار ولا متميِّزةِ الأعيان بعضها عن البعض في حيطة جمال الصمدية، وكينونتُه فيها إنّما هي ككينونة النصفية والثلثيّة والربعية والخمسية وغيرها من النسب في الواحد؛ فإنّ الواحد هو النصف والثلث والربع والخمس كما مرَّ مراراً، فهو من حيثُ صلاحِيَته لاتّصاف هذه النسب إليه يصحّ إطلاق أسمائها عليه ككون المسمّى بالأسماء المُحْصاة تمامَ المائة، والواحدُ في ذاته ومن حيثُ إنّ واحديّته غير زائدة عليه مع قطع النظر عن الاثنين والثلاثة والأربعة والخمسة ـ لا نصفٌ ولا ثُلث ولا رُبع ولا خُمس، فكذلك الحقّ من حيث ذاته الأحدية لا ظهور فيه لنسبة من هذه النسب لكنّه إن شاء أن يُظهرها من حيث تعيّنه الأسمائي، أظهرها في مظاهرها ومجاليها، ونظر إليها في مِنصّاتها ومَرائيها؛ فإنّ ثبوت الكمال الذاتي للحقّ من وجهين:

أحدهما: كماله من حيث الذات كما مرّ وهو عبارة عن ثبوت وجودها منها لا من غيرها، فهي عينه في وجودها وبقائها ودوامها عن سواها، فمهما تعلّقتْ هذه النسب أو أُضيفت أو شُوهِدت في الذات من حيث الكمال الذاتي، فإنّها تُشهَد وتُعلَم أحديةً؛ لكون الحقائق المعقولةِ في كل مرتبة بحسبها.

والكمال الثاني: هو كمال نفسي للحق تفصيلي من حيثُ الأسماء الحسنى وصورها، فهو كمال صورة الحق، وذلك يكون بظهور آثار النسب المَرْتبيّة والحقائق الأسمائية، وتعود أحكامها في عوالمها ومظاهرها. وهذا الكمال الثاني ثابت للحق من حيث مرتبته الذاتية التي يقتضيها لذات الأُلوهية، وهي نسبة كلّية جامعة لجميع النسب الأسمائية، فشاء الحقّ ـ من حيثُ أسمائه الحسنى وتجلّياته العُلْيا ـ تعيُّناتِه القُصْوى،

فتجلّتْ تجلّياً جمعياً، وانبعثت انبعاثاً حَسَبيًّا إلى المظهر الكلّي والكون الجامع الأصلي الحاصر للأمر الإلهي؛ فامتدّت رقائقُ النسب إلى متعلّقاتها واشْرَأَبّتْ حقائقُ الوجود إلى متعلّقاتها، فطلبت الربوبيةُ المربوبَ، والإلهيةُ المألوهَ المحبوبَ، فقامت بظاهرياتها مَظاهرَ لباطنها، وبشهادتها مَجاليَ لغيبها، فهي الظاهرة بمظاهرَ هي عينها، والناظرةُ من مناظرَ هي عينها، وفيها أينها، فظهرت الحقائق الوجوبية والنسبُ التي اقتضتها الربوبيةُ في متعلّقاتها ومظاهرها ومجاليها، وزهرت أنوار التجلّيات في مراتبها ومَرائيها، فرأت أنفسَها متمايزةَ الأعيان والآثار، متغايرةَ الظُلَم والأنوار، وتعيَّنت أحكامها ولوازمها ممتازةً، وتبيّنت عوارضها ولواحقها إلى أحيازها منحازةً، فأعيان الموجودات العِلْوية وأشخاص المخلوقات السِفْلية مظاهرُ النسب الوجوبية ومجالي تعيُّناتِ أسماء الربوبية، فيَرى الحقُّ فيها حقائقَ الأسماء وأعيانَ الاعتلاء مستويةً على عروشها، ومحتويةً على جنودها وجيوشها، فما منّا إلاّ له من الحق مقام معلوم، ومن الوجود رزق مقسوم، فانظر الفرقَ بين الرؤيتين والشهودين، والتفاصيلَ بين الكمالين والوجودين.

ثمّ اعلم: أنّ المَناظر والمجاليَ والمظاهر والمرائيَ ـ التي يَرى الحقُّ فيها نفسَه ـ إن لم تكن لها حيثيَّة خصيصة واستعداد معيَّن تمتاز بها عن الظاهر فيها، كان الظاهر الحقُّ فيها غيرَ متغيِّر عن عينه. وإن لم تكن كذلك، ظهرت الصورة بحسب المحلّ كظهور الحق في مرتبة من المراتب ـ جزئيةً كانت أو كلّية ـ إنّما يكون بحسب المحلّ، ولا يكون ذلك المظهر بحسب الحق؛ فإنّ ظهور الحق مثلاً في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الطبيعي؛ فإنّه في الأوّل بسيط، نوري، فعلي، نزيه، شريف، وحداني، وفي الثاني ظهوره على خلاف ذلك من التركيب، والظلمة، والانفعال، والخِسّة، والكَثرة، والكَدَر.

ومن المظاهر ما ليس له حسَب معيَّن وحَسَبيّة يوجب انصباغَ الظاهر فيه بصبغه، ولا يَكسب الحقُّ المتجلّي فيه أثراً من خصوص وصفه وصفة عينه بحيث يُخرجه عن طهارته الأصلية ومقتضى حقيقته الكلّية كالمظاهر الإنسانية الكمالية الكلّية البرزخية ليست لها حسبيّة تُخرج الحقَّ عن مقتضى حقيقته؛ لما بيَّنّا أنّ البرازخ ما لها حقيقة تمتاز بها عن الطرفين، وهذا هو سرّ الإمامة ولا يصل كلّ واحد من الطرفين إلاّ ما تقتضيه حقيقته، بخلاف المظاهر البرزخية؛ فإنّها تقبل ما يصلح للجمعية، وكلُّ موجود من العوالم الأمرية الروحانية والأعيان الجسمانية المُلْكية مظهر ومرآة لاسم مخصوص وصفة جزئية أو كلّية من الأسماء والصفات الإلهية والحقائق الذاتية الكلّيةَ وإن كان لسائر الأسماء في ذلك مدخل بحكم التتبّع كالطالع من الفلك يقتضي لصاحبه

حكمه مع شركة سائر البروج، وليس شيء منها ـ عِلْواً وسِفْلاً ـ مظهراً تامًّا ... مطلقة الكاملة الجزءِ لجزئيته في حقيقته، وإلاّ لانقلبت الحقائق ... عن ذاتياتها، فصار المطلق مقيَّداً وبالعكس، فظهور الحق بالوجود فيها لا ... بقدر قابليته واستعداده، وهو ـ سبحانه وتعالى ـ يقتضي لذاته أن يَظهر بالكلّ ... ظهوراً أحدياً جمعياً، وظهوره في الكلّ بحسب الكلّ، فلا يَظهر الحقُّ ... مَظهر منها بما يقتضيه المظهر، بل بالمظهر، فهذا معنى قوله: «فإنّه يَظهر ... صورةٍ يُعطيها المحلُّ ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ». كما ... في المرآة ـ المتشكّلة بشكلٍ خاصّ من الطول والتدوير وغيرهما ـ لا تَظهر ... إلاّ بحسب المحلّ لا بحسب الذات خارجَ المرآة، فافهم من هذا المثال ... الحق في كلّ شيء بحسَبه ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰٓ﴾ [النّحل: ٦٠] وهاهنا أسرار ﴿وَٱللَّهُ ... مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البَقَرَة: ٢١٣].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وقد كان الحقّ أوجد العالَم وجودَ شَبَحٍ مُسوًّى لا روح ... فكان كمرآة غير مَجْلُوّة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ المراد المطلوب والعلّةَ الغائيّة المقصودة من إيجاد ... ظهورُ الحق وإظهاره نفسَه لنفسه ظهوراً وإظهاراً فعلياً تفصيلياً ـ كما اقتضت ذاته ... تكميلاً لمرتبَتي الجمع والفرقان، والغيب والشهادة، والإخفاء والإعلان، ... الجلاء والاستجلاء وإحاطةُ الشهود بالغيب والشهادة هو السرّ المطلوب والعلّة ... من العالَم، فإذا لم يحصل كمال الظهور والإظهار على النحو المطلوب، لم ... سرّ وروح، والعالم كلُّه ـ أعلاه وأسفلُه، أمرُه وخَلقه، ظلمانيتُه ونورانيته كما ... مظاهرُ الأسماء الإلهية، فما من موجود منها إلاّ والغالب على وجوده حكمُ ... الأسماء على سائرها، فذلك البعض سنده وإليه مستنده، والحق من حيث ذلك ... ربّه ومعبوده، ومن حضرته فاض عليه وجودُه وهو عند التجلّي مشهودُه، ... الحق وإن وُجد قبل الكون الجامع والمظهر الكامل والمَجلى الشامل نحواً من ... تفصيلياً فرقانياً، ولكنّ المطلوب بالقصد الأوّل هو كمال الجلاء والاستجلاء، ... يوجد كمال الظهور في المظهر الأكمل، لم يحصل المراد المطلوب من ... العالَم؛ لعدم قابلية العالم بدون الإنسان لذلك، وقصورِه عن كمال مظهريته ... ـ ذاتاً وصورة جمعاً وتفصيلاً، ظاهراً وباطناً، فكان كمرآةٍ غير مجلُوَّة، أي غيرِ ... روح التجلّي المطلوب والمرادِ المقصود المرغوب، فكان العالم بمنزلة شبح ... لا روح فيه؛ لأنّ الروح إنّما يتعيّن في المحلّ بعد التسوية، كما قال تعالى

ـ مقدّماً للتسوية على النفخ في قوله ـ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحِجر: ٢٩]، فالتسوية عبارة عن حصول القابلية في المحلّ للنفخ الإلهي، وهو عبارة عن التوجّه النفَسي الرحماني بالفيض الوجودي والنور الجودي، كما قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ:

«ومن شأن الحُكم الإلهي أنّه ما سوّى محلاً إلاّ ولا بدّ أن يقبل روحاً إلهياً عبَّر عنه بالنفخ فيه وما هو إلاّ حصول الاستعداد من تلك الصورة المُسَوّاة لقبول الفيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلاّ قابل، والقابل لا يكون إلاّ من فيضه الأقدس».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: ليست تسوية الحقّ للمحلّ لقبول الروح إلاّ حصولَ الاستعداد، فـ«هو» في قوله: «وما هو لسان الحكم الإلهي» وفي قوله: «عبَّر عنه» يعود الضمير إلى الروح، لا بمعنى أنّ الروح هو النفخ، بل بمعنى أنّ الله ذكر تعيّن الروح في المحلّ ـ بعد التسوية ـ بهذه العبارة، فقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحِجر: ٢٩].

ثمّ اعلم: أنّ تسوية الحق للمحلّ أن يعطيه الاستعدادَ والقابلية، أي يظهرَ استعدادَه الذاتيَّ غيرَ المجعول، فإنّه إن لم يكن له استعداد ذاتي لقبول هذا الاستعداد المجعول الموجود الوجودي، لم يستعدّ استعداداً وجودياً لقبول الفيض، والتسويةُ الكاملة الذاتية بمنزلة كمال الصِقالة في سطح المرآة لقبول صورة الناظر، فكذلك الاستعداد حصول التهيُّؤ والصلاحِيَةِ والقابلية، فهو مستلزمٌ ظهورَ صورة الناظر في المنظور فيه، وهي لا تحصل للمَظهر إلاّ بالفيض الذاتي الذي قَبِله قبل التسوية القابلة لظهور صورة الحق فيه، فهي مسبوقة بتسويةٍ قَبِل بها الوجودَ قبل هذه التسوية، وذلك لأنّ وجود المحلّ ـ الذي هو العالم ـ سابق بالحقيقة على كونه مستعدًّا لظهور صورة الحق فيه؛ إذ لا يصحّ أن يكون مظهراً للحق وقابلاً له إلاّ الحق، وهو الوجود الحق الذي وُجد به المَظهر، فالقابل للحق على الحقيقة هو الوجود المتعيِّن في ماهية القابل أوّلَ مرّة باستعداده الذاتي غيرِ المجعول، وإلاّ لافتقر في حصول الاستعداد والتسوية إلى استعدادٍ وتسوية أُخرى، وتسلسل أو دار، ولكنّ المعلوم القابل، له استعداد ذاتي، غيرُ مجعول، معنويٌّ حقيقيٌّ هو من فيضه الأقدس الذاتي، به يقبل الوجودَ في عينه وحقيقته، وبعد تعيُّن الوجود الحق فيه، يستعدّ لقبول تَجَلٍّ أكملَ، فافهم.

ومثال تقدّم التسوية على التسوية هو أنّ الهيولى ـ مثلاً ـ سوّاها الفاعل الحق لقبول صورة معيَّنة طبيعية كلّية عرشية محيطة أو محاطة، محيطةً بالنسبة والإضافة،

وقول الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «لقبول الفيض التجلّي الدائم» إن كان «الدائم» مجروراً، فـ«التجلّي» بدلٌ عن «الفيض»، بمعنى أنّ التجلّيَ الدائمَ هو الفيض، أو عطفُ بيان، ويسوغ إسقاط لام التعريف من «الفيض» وإضافتُه إلى «التجلّي» فيقال: لقبول فيض التجلّي؛ ويجوز أيضاً إبقاء اللام في «الفيض» بحالها ونصبُ الياء من «التجلّي» ورفعُ محلّ «الفيض» المجرورِ بإضافة «قبول» إليه، يعني أنّ الفيض الأوّل المُعَدَّ لقبول التجلّي يكون هو القابلَ للتجلّي ثانياً، والفيضُ ـ بعد تعيُّنه في قابلية الماهية القابلة له بحسبها ـ يستعدّ استعداداً ثانياً وجودياً قابلاً للتجلّي، فيكون حينئذٍ قابلُ الحقّ إنّما هو الحقُّ، والفيضُ الأوّل ـ الذي وُجد به القابل أوّلَ مرّة ـ يقبل التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال؛ لكون الحق المتجلّي دائمَ التجلّي بالاقتضاء الذاتي، فإنّه فيّاض النور أبدَ الآبدين.

وقوله ـ رضي الله عنه ـ: «وما بقي إلاّ قابل، والقابل من فيضه الأقدس» بعد ذِكر ما ذَكَر وإن أوهَمَ أهلَ الوهم أنّه كالتكرار، ولكن ليس كذلك، ولكن ما ذَكَر إنّما ذُكِر بالضمن، وهذا عطف على قوله: «وكان الحق أوجد العالم» وما بقي إلاّ قابل. وما ذُكر في البين هو حشو اللَوْزِينَجِ لزيادة البيان.

ولمّا كان الفيض دائماً والقبول كذلك أيضاً، وجب لقابل الفيض أن يقبل ـ بعد التلبّس بأحكام ماهية العالم وحقيقتِه، والانصباغِ بأحكام حقائقه ـ تجلّياتٍ أُخَرَ لا تتناهىٰ دائماً أبدَ الآبدين؛ فإنّ ما دخل في الوجود، وصار واجبَ الوجود بالوجود الحق الدائم، فإنّه لا ينقلب عدماً، ولكنّ التعيّناتِ والظهوراتِ والنشآتِ تنقلب عليه.

فإن قيل: قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦]، وانقراضُ المشهود من الدنيا دليل صريح على انعدام الموجودات.

قلنا: متعلّق الانعدام والفَناء إنّما هو التعيّن الشخصي لا الوجود المتعيِّن في الحقيقة المعيَّنة، فيَفنىٰ تعيُّنُ الوجود في مادّةٍ تعيُّنٍ، ويظهر في أُخرى برزخيٌّ وحشريّ وجِناني، أو جهنّمي أو كَيْنيٌّ، هكذا إلى الأبد، فالقابل والمقبول باقيان دائمان بالحق الدائم الباقي، فافهم إن شاء الله تعالى؛ فهاهنا مَزلّة أقدام الكثيرين من الأوّلين والآخرين، والله يُثبّتنا وإيّاك بالقول الثابت الحق؛ إنّه عصمة المعتصم به وهو حسبنا وكفى، والحمد لله.

وأمّا كون القابل من فيضه الأقدس فهو، يعني: أنّ الحقائق والأعيان الثابتة في العلم الإلهي الأزلي قوابلُ الفيض الوجودي العيني، وهي شؤون ذاتية وتجلّيات ذاتيات

فهذا معنى قوله: «والقابل من فيضه الأقدس» فإنّ الأقدسية مبالغة في التقدس ـ وهو النَزاهة والطهارة ـ والتجليات الأسمائية الموجبة لوجود العالم كُلِّه قدسيّة. ولكنّ التجلّيَ الذاتيَّ والفيضَ الغيبيَّ من غيوب الشؤون الذاتية وهو الفيض الأقدس. فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فالأمر كلُّه منه، ابتداؤه وانتهاؤه ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: ١٢٣]، كما ابتدأ منه».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: مبدأُ أمر الوجود ومنتهاه من الحق، وهذا غير منافٍ لكون المنتهىٰ إليه؛ فإنّه مِنهُ بَدأ وإليه يعود، وما ثَمَّ إلاّ هو، فهو القابل من حيثُ ظاهريته ومَظهريته، وهو المقبول من حيث باطنه وعينه، فالوجود المقبول المتعيِّن، والمرتبةُ القابلة المتعيِّنة له للمتبيّن، والأمرُ محصور بين الوجود والمرتبة، والمرتبة المَظهرُ، والمتعيِّن بها الظاهرُ الوجودُ الحقُّ الباطنُ، والظاهر مَجْلىً للباطن، والباطن عين الظاهر بالمظاهر وفيها، والكلّ من العين الغيبيَّة، ثم دائماً من الغيب إلى الشهادة، ومن الشهادة إلى الغيب، ومن العلم إلى العين ومن العين إلى العين، وما ثَمَّ إلاّ هو، هو هو، إليه المصير.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «فاقتضى الأمر جلاءَ مرآة العالَم، فكان آدمُ عينَ جلاء تلك المرآة ورُوحَ تلك الصورة».

قال العبد: ولمّا كان المراد بالإيجاد هو كمالَ الجلاء والاستجلاء ولم يحصل إلاّ بالإنسان وفي الصورة الإنسانية المثلية الكمالية الإلهية التي حذاها الله حَذْوَ صورته المقدّسة، كما قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «خَلق الله آدمَ على صورته»[1] وفي روايةٍ «على صورة الرحمٰن»[2] وجاء في أوّل التوراة كما ذكرنا أوّلاً: «نريد أن نخلق إنساناً على مثالنا وشكلنا وصورتنا» كما قال الله تبارك وتعالى، وكما أنّ صورة الرحمٰن مستوية

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب النهي عن ضرب الوجه، حديث رقم (٢٦١٢) [٤/٢٠١٧] وابن حبان في صحيحه، ذكر الزجر عن قول المرء لأخيه. . . حديث رقم (٥٧١٠) [١٣/١٨] ورواه غيرهما.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عمر بلفظ: «لا تقبحوا الوجه فإن ابن آدم خُلق على صورة الرحمٰن تعالى» حديث رقم (١٣٥٨٠) [١٢/٤٣٠] ورواه ابن أبي عاصم في السنة، [١/ ٢٢٨ ـ ٢٢٩].

عنى عرش الوجود، كذلك صورة الله مستوية على عرش قلب العبد المؤمن، كشفاً وشهوداً وإيماناً وصدقاً وحقًّا موجوداً. قال رسول الله ـ ﷺ ـ حكايةً عن الله تعالى: «ما وَسِعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن»(١) فالعبد المؤمن هو القابل للكلّ، والكونُ الجامع الإلَيُّ الذي يَظهر به الأسماءُ والصفات ـ والذات على ما هي عليها من الكمال ـ يؤمن بقابليّته الكلّية المحيطة، ويعطي الأمانَ صورَ الذات والأسماء والصفات الظاهرة في مظهريته عن التغيّر والتحريف، فيظهر صورها في مرآته الكاملة كاملةً ومؤمَّن أيضاً، أي معطي الأمانِ صورَ النسب وحقائقها أيضاً من عدم ظهور آثارها من خفاء حكم الغيب والعدم، بإظهارها في مَحالِّ أحكامها وأسرارها في حقائق مظهرياته المعنوية والروحانية والطبيعية والعنصرية والمثالية، فالإنسان هو المظهر الكلّي والمقصد الغائي الأصلي، حامل الأمانة الإلهية، وصاحب الصورة المثلية المنزَّهة عن المثلية، فقبوله للتجلّي الإلهي أكملُ القبول؛ لأنّه ما من قابل من القوابل ـ يقبل الفيض على نحوِ من القبول وتعيُّنِ الصورة الإلهية بمظهريته ـ إلاّ وفي الإنسان الكامل مثالُ ذلك على الوجه الأكمل والأتمّ؛ فروحانيته أتمُّ الروحانيات وأكملُها، وطبيعته العنصرية أجمعُ الأمزجة وأعدلُها، ونشأته أوسع النشآت وأفضلها وأشملها، واستعداده لظهور الحق وتجلّيه أعمُّ المَظهريات والاستعداداتِ وأقبلُها، وتعيُّنُ صورة الحق والخلق في مظهريته أكملُ التعيّنات وأجلُّها، وبه حصل كمال الجلاء والاستجلاء، وبه اتّصل كمال الذات بكمال الأسماء، وكان آدمُ ﷺ أوّلَ الصورة الإنسانية العنصرية، فهو عين جلاء تلك المرآة المُسَوّاة شَبَحاً لا روح فيه قبل وجود هذه النشأة الإنسانية الكمالية، وجلّى الحقُّ هذا المجلى الأتمَّ والمظهرَ الأعمَّ، وجلا به الصَدَأ الذي كان في شخص العالم، وتجلّى له فيه تجلّياً كاملاً، فرأى نفسه فيه، كما تقتضيه ذاته الكمالية، وظهر لنفسه فيه ظهوراً جامعاً بين الكمال الأسمائي والكمال الذاتي، وكمل به العالم أيضاً، فظهر الحق به على أكمل صورة؛ لأنّه على صورة آدمَ الذي هو على صورة الحق، فكان آدمُ عينَ قابلية العالَم وإنسانَ عينه وعينَ جلاء قلبه القابل للتجلّي الكمالي الجمعي الإلهي، فالصورة الإلهية الظاهرة في مرآتيته هي روح العالم، والمظهرية الإنسانية هو القلب القابل المؤمن لصورة الحق الظاهر فيه وبه عن التغيّر والتحريف عمّا هي عليه في نفسها، فافهم.

---

(١) أورده الهروي في المصنوع [١/ ٢٩١] والعجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٢٥٦) [٢/ ٢٥٥].

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبَّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ الملائكة هي أرواح القوى القائمةِ بالصورة الحسِّيَّة الجسمية، والأرواحُ النفْسية والعقلية القدسية، وتسميتها ملائكةً لكونها روابطَ وموصِلات للأحكام الربانية والآثار الإلهيّة إلى العوالم الجسمانية؛ فإنّ المَلَك في اللغة هو القوّة والشدّة، فلمّا قَوِيتْ هذه الأرواحُ بالأنوار الربانية، وتأيّدت واشتدّت بها، وقويت النسب الربانية والأسماء أيضاً بها وعلى إيقاع أحكامها وآثارها وإيصال أنوارها وإظهارها، سمِّيت ملائكةً.

وهم ينقسمون إلى عِلْويّ رَوحاني، وسِفْلي طبيعي، وعنصري ومثالي نوراني، فمنهم المُهيَّمون، ومنهم المسخَّرون، ومنهم المولَّدة من الأعمال والأقوال والأنفاس، والصافّون والحافّون والعالُون.

ثم العلوي الروحاني، إمّا مجرّد عن المادّة والطبيعة وهم عالَم العقول والمهيَّمة، وإمّا متعلّقة بالمادّة، والمتعلّق بالمادّة إمّا متعلّق بمادّة معيَّنة، أو بمادّة غير معيَّنة وللمحقِّق المكاشف هاهنا بحث مع غير المكاشف منهم؛ وذلك أنّ مشرب التحقيق الأتمّ يقضي أن لا تخلو الأرواح عن مادةٍ مّا؛ فإنّ الصور لا تستغني في الوجود عن المادّة، فكذلك الصور الروحية والصور العقلية المتمايز بعضُها عن بعض والمتغاير بعضُها بعضاً لا بدّ لها من مادّة صالحة لتصوّر تلك الصورة، ولكن لا يلزم أن تكون مادتها طبيعيةً أو عنصرية، بل تكون مادّتها من نور النفَس الرحماني، أو تكون مادتها من نور التجلّي الوجودي، أو نَفَس النفس، أو من العَماء الآتي حديثُه فيما بعدُ وغيرِه والمقدَّمِ أيضاً ذكرُه فيما سلف في أسرار حروف الاسم «الله» فتذكّر.

فالعقول والأرواح العالية المجرّدة عند الحكيم المكاشف إنّما هي وجودات متعيِّنة في الماهيات والحقائق البسيطة، صوَّرها الله من العَماء، وهو النفَسُ المتضاعِف المتكاثِف بتوالي الفيضِ النفَسي الرحماني المنفَّس عن القابل، والقابلُ من تأثير القابل المتعيِّن والانفعال والانعقاد صوراً نورية، فمادّة هذه الصور العقلية والأرواح العَلِيّة الإلِّيّة هي العماء، حقيقةُ الحقائق وجوهر الجواهر وهويّة الكلّ وأصلها وهيولاها الحاملةُ لصور وجوبها وإمكانها، وهي الهيولى السابقة. ولقد استقصينا القول فيه في هذا الكتاب، وسنُعيد الكلامَ عليه، فلا تظُنَّها تكراراً، لعلّ الله يجود بلائحةٍ من علمها لأهل الاستعداد، والله الموفِّق للرشاد؛ فإنّ العلم بها لا يحصل إلاّ بتعليم الحق وتجلّيه وتعريفه بما يخصّ به بعضَ عَبيده الصالحين، ولا يعرفه العقلاء بالفكر النظري

والقانون الفكري من تركيب المقدّمات وترتيب المفردات، بل بالتخلّي عن الشواغل والعلائق، والتوجّهِ التامّ بأحدية العزيمة، وصمود القلب إلى الموجِد المتجلّي بالعلم الحقيقي والبرهان الكشفي والاطّلاع الشهودي والتعريف الإلهي الوجودي بعد المناسبة الذاتية والمَرْتبية.

ثم الملائكة العالية الموجودة من المادّة العمائيَّة هم الأرواح العالية المهيَّمة، ومنهم العقل الأوّل أبو العقول وهو القلم الأعلى، وفي مرتبته النفْس الكلّيّة من وجه، وهي اللوح المحفوظ في العرف الشرعي، والمادّةُ العمائية التي قبلت هذه الصورَ النورية الروحية هي النون أعني الدواة التي أقسم الله بها في القرآن العزيز بقوله: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١﴾ [القَلَم: ١] ودون هذه المرتبة الأرواحُ التي مادّتها مثاليَّة نورانية مطلقة، وطبيعية نورانية، وعنصرية غير نورانية، ومثالية مقيَّدة خيالية يوجدها الله من الأعمال والأنفاس والأخلاق وهي الملائكة المولَّدة. فعلى هذا لا يخلو رُوح عن مادّة يفعل فيها ما يشاء من الصور، فإمّا أنفسيّة حقيقية، وإمّا ربّانية إلهية حقانية ـ وذلك في عَماء الربّ ـ وإمّا عمائيّة كيانية، إمّا نفَسية رحمانية، أو مثالية نورانية، أو طبيعية كلّية عرشية محيطة وفلكية كذلك، أو عنصرية سماوية أو كوكبيّة أسطقسّيَّة مائية وهوائية ونارية وأرضية، والموادّ من الأرضية ما يغلب على نشأته الأرضية وكذلك غيرها.

ثم اعلم: أنّ الملائكة لا تنحصر عدداً إلاّ بسَدَنَة الأسماء الإلهيَّة التي لا تنحصر، والكلماتِ والآيات التي لا تنفد ولا تتناهى، وهي أرواح القوى المنبثَّةِ في العوالم العِلْوية والسِفْلية، والخواصُّ المنتشرة اللازمة للأعيان الوجودية المتصوّرة المتعيّنة بحسب الخصوصيات، وبمقتضى القوابل غيرِ مجعولة الاستعدادِ، لكل قوّة من هذه القوى روح من الأرواح له صورة نورية طبيعية وعنصرية على اختلافها وكثرتها، وقد يُتوسّع في إطلاق بعض صورها روحاً للبعض الآخَر بالأشرفية والأفضلية المَرْتبية، كما أنّ الروح المَلَكي ـ الذي هو روح درجة الطالع ـ أفضلُ وأشرفُ وأصفى وأنورُ وأقرب إلى الوحدة والبساطة من الروح المدبِّر لهذا الهيكل العنصري من وجه؛ لأنّ علّته وسببه أفضلُ وأعلى وأقدم وأبقى، والأرواح المدبِّرة للأجسام العنصرية فائضة من الأرواح العلوية السماوية، وإن كان بعض الأرواح المدبِّرة لبعض الأجسام البشرية أكملَ من سائر الأرواح العلوية والسفلية، فإنّ ذلك لا ينافي ما ذكرنا؛ لكون ذلك باعتبار حصول التجلّي الكمالي الإلهيّ الأحدي الجمعي. وأمّا الأرواح المدبِّرة للأجسام البشرية من نوع الإنسان الحيوان فلا خلاف في قصورها مطلقاً عن درجة أيّ روح فرضنا من الأرواح المَلَكية والفلكية، فاعلم ذلك.

ولمّا كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورةِ التي هي صورة العالم، تبيَّن فيما سلف أن ليس فيها قوّة القيام بمرآتية الذات من حيث هي هي ولا من حيث أحدية جمع الذات، ولا بمظهرية الأسماء جمعاً وفرادى، وأنّ المظهر الكامل الجامع لمظهريات التجلّيات الذاتية الكمالية الكلّية هو الإنسان الكامل الجامع بين مظهرية الذات المطلقة بإطلاق قابليته الكلّية، وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال، بما في نشأته الكليّة من الجمعية والاعتدال، وبما في مظهريته من الحيطة والسَعة والكمال، وهو كذلك جامع أيضاً بين الحقائق الحقّية الوجوبية ونسب الأسماء الإلهيّة الربوبية، وبين الحقائق الإمكانية والأعيان الكيانية، وأمّا كماله فلإحاطته بين الحقيقتين، وشمولِه لجيع ما في العالَمَيْن ولجمعه كذلك بين البحرين، فهو المظهر الأتمُّ، والمنشأ الجامع الأعمُّ، والبحر المحيط الزاخر الخِضَمُّ، والطَوْدُ الراسخ الأشمخ الأشمُّ، فكانت الملائكة صورَ قواه الروحانيةِ؛ لأنّ فيها قوى كثيرةً غيرَ القوى التي للملائكة المنبثّة في العالم صورُها التفصيلية، فإنّ الأرواح الخبيثة والشياطينَ والعفاريتَ والمَرَدَةَ أيضاً من صور بعض قواها، وكذلك جميع الحيوانات الماشية الساعية والسابحة والطائرة، وكذلك الأسماء الإلهية صور قوى هذا الإنسانِ، وكذلك الدوابّ والبَهائم والحشرات والسِباع وغيرُ ذلك ممّا لا نذكره اعتماداً على فهمك ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فكانت الملائكة له كالقوّة الحسيّة والروحانية التي في النشأة الإنسانية. وكلّ قوّة منها محجوبة بنفسها، لا تَرى أفضلَ من ذاتها»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: القوى الحسيّةُ ـ التي في نشأة الإنسان ـ هي التي متعلَّقاتها المحسوساتُ كالإبصار والسماع والشمّ والذوق واللمس وما تحت هذه الكلّياتِ من الأنواع والشخصيات.

وأمّا القوى الروحانية فكالمتخيِّلة و المفكِّرة والحافظة والذاكرة والعاقلة والناطقة، وهذه القوى الكلّيةُ وشخصياتُها في حيطة الروح النفساني، ومنشؤُها ومجاري تصرُّفاتها وأحكامها وآثارها الدِماغُ، فكالقوى الطبيعية ـ مثل الجاذبة والماسكة والهاضمة والغاذية والمُنمِية والمربِّية والمولِّدة والمصوِّرة والدافعة ـ وشخصياتُها راجعة إلى الروح الطبيعي، وكالعلم والحلم والوقار والأناءة والشجاعة والعدالة والسياسة والنخوة والرئاسة وغيرها ـ ممّا تحتها من المشخِّصات والأنواع بالمماثلة والمشاكلة والمباينة والمنافرة ـ عائدة إلى الروح الحقيقي الحيواني والنفساني، وكما أنّ هذه القوى منبثّة في أقطار نشأة الإنسان ـ وإن كان لكل جنس وصنف ونوع من هذه القوى

محلٌ خصيصٌ بها، هو محلّ ظهور أحكامه وآثاره ومنشأ حقائقه وأسراره، ولكن حكم جمعيّة الإنسان سارٍ في الكلّ بالكل ـ فكذلك العالَم الذي هو الإنسان الكبير في زعمهم.

كلّياتُ هذه القوى وأُمَّهاتُها بجزئياتها وأنواعها وشخصياتها منتشرة ومنبَثَّة في فضاء السماوات والأرضين وما بينهما وما فوقهما من العوالم، وتعيُّناتُ هذه القوى والأرواح في كلّ حال بما يناسبه ويوافقه على الوجه الذي يلائمه ويطابقه، وبها ملاك الأمر النازل من حضرات الربوبية، وهي في الحقيقة صور متعلّقاتٍ للنسب الربانية، وبها يَقوى الوجودُ النفَسي على التعيّنات وتنوّعات الظهور والتجلّيات، فافهم.

ولأنّ كلّ قوّة منها مَجْلىً لتجلّي الأحدية الجمعية، ولكن تعيُّن سرِّ الجمع والأحدية فيه ليس إلاّ بحسبه، وظهورُ التجلّي فيه يقتضي خصوصيَّته، فكانت كل قوّة منها لهذا محجوبةً بنفسها، لا ترى أفضلَ من ذاتها، وذلك كذلك؛ لكون الكلّ في الكلّ ولكنّها غابت عن أشياء كثيرة بمحبَّتها لنفسها، كما قال: «حبُّك الشيءَ يُعمي ويُصِمّ»[1] فإنّ كون الكلّ في كل منها بحسبه لا بحسب الكلّ، وظهورَ الكلّ بحسب الكلّ لا يكون إلاّ في الكلّ، ولكنّ الكلَّ له ثلاث مراتبَ:

الأُولى: مرتبة جمع الجمع والأحدية، وهي الحقيقة الإنسانية الإلهية التي حُذي آدمُ عليها.

والثانية: صورة التفصيل الإنساني الإلهيّ، أعني العالَمَ بشرط وجود الإنسان الكامل في العالم.

والثالثة: صورة أحدية جمع الجمع الإنساني الكمالي، فظهور الكلّ في مرتبة جمع الجمع الأحدي لا تفصيل فيه، وأنّه مرتبة الإجمال، وظهورُ الكلّ في مرتبة أحدية جمع الجمع الإنساني ظهورٌ كامل جامع بين الجمع والتفصيل، والقوّةِ والفعل؛ فإنّ الكلّ في الكل إنسان كامل بالقوّة دفعةً بالفعل في كل زمان بالتدريج، كما قال المترجم؛ شعر:

تَجَمَّعَتْ في فؤاده هِمَمٌ ... مِلْءُ فؤادِ الزمان إحداها
فإن أتى دهرَه بأزمنةٍ ... أوسعَ من ذا الزمانِ أبداها

(١) رواه أبو داود في سننه، باب في الهوى، حديث رقم (٥١٣٠) [٤/ ٣٣٤] والطبراني في المعجم الأوسط، عن أبي الدرداء عن أبيه، برقم (٤٣٥٩) [٤/ ٣٣٤] ورواه غيرهما.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«وأنّ فيها»** يعني في كلّ قوّة منها **«ـ فيما تزعم ـ الأهليةَ لكل مَنْصب عالٍ، ومنزلةٍ رفيعة عند الله؛ لما عندها من الجمعية الإلهية بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهي، وإلى جانب حقيقة الحقائق»**.

قال العبد: يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ كلّ قوّة من هذه القوى والأرواحِ المَلَكية تزعم في نفسها أنّ لها أهليةَ كلِّ منزلة عالية وفضيلة سامية عند الله من القيام بمظهريات الأسماء والصفات والشؤون والتجلّيات والسِمات والسُبُحات؛ لما تحقَّق في نفسها أنّ لها مرتبةَ الجمعية الإلهية بين ما هو راجع من تلك المناصب والمنازل الرفيعة إلى الحضرة الإلهية الوجوبية وحقائق نسب الربوبية، وبين ما يرجع منها إلى جانب حقيقة الحقائق المظهرية الكيانية؛ فإنّ لحقيقة حقائق العالم وحضرة الإمكان جمعيةً خصيصةً بها، ولكلٍّ منها خصوصٌ في جمعية ليس للآخَر كما ستَعلم. وقد علمت أنّ الكمالات في الجمع والاستيعاب والإحاطة، فلمّا رأتْ وظنّتْ كلُّ قوّة منها أنّ فيها الجمعيةَ بين الجمعية الإلهية والجمعية الكيانية، زعمت أنّ لها أهليةَ كلِّ فضيلة وكمال فحُبِست بهذا الزعم عن كمال الحق الظاهر في الكلّ بعين الكلّ، فزكَّتْ نفسَها وجرحتْ غيرَها وخرجت عن الإنصاف.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«و ـ في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف ـ إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية التي حصرت قوابلَ العالَم كلِّه أعلاه وأسفلِه»**.

عطف على قوله: «إلى جانب الحق، وإلى جانب حقيقة الحقائق» وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكليّة في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف. وفيه تقديم وتأخير.

والطبيعة الكلُّ هي الطبيعة الكلّية و«الكلّ» في هذه العبارة بدل أو عطف بيان، بمعنى أنّ الكلّ طبيعة واحدة والطبيعة التي هي الكلّ والطبيعة الكلّية في مشرب التحقيق إشارة إلى الحقيقة الإلهية الكلّية الحاصرة لقوابل العالَم وموادّها الفعّالة للصور كلِّها، وهي ظاهرية الأُلوهيةِ وباطنُها الإلهيةُ، وهذه الحقيقة تفعل الصورَ الأسمائية بباطنها في المادّة العَمائية وهي منها وعينُها، ولا امتياز بينهما إلاّ في التعقّل لا في العين؛ فإنّ النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقّانية الوجوبية والصور الخلقية الكونية.

ثم اعلم: أنّ الحقائق ثلاث:

الأُولى: حقيقة مطلقة بالذات، فعّالة، مؤثّرة، واحدة، عالية واجب لها الوجودُ بذاتها من ذاتها، وهي حقيقة الله سبحانه وتعالى.

والثانية: حقيقة مقيَّدة، منفعلة، متأثِّرة، سافلة، قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلّي وهي حقيقة العالَم.

وحقيقة ثالثة: أحديةٌ جامعة بين الإطلاق والتقييد، والفعل والانفعال، والتأثير والتأثُّر، فهي مطلقة من وجهٍ ونسبةٍ، ومقيَّدة من أُخرى، فعّالة من جِهة، منفعلة من أُخرى. وهذه الحقيقة أحدية جمع الحقيقتين، ولها مرتبة الأوّلية الكبرى والآخِرية العظمى؛ وذلك لأنّ الحقيقة الفعّالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيَّدة، وكلُّ مفترقَيْنِ فلا بدّ لهما من أصلٍ هما فيه واحد مجمل، وهو فيهما متعدّد مفصَّل؛ إذ الواحد أصل العدد والعدد تفصيل الواحد.

وكل واحدة من هذه الحقائق الثلاث حقيقةُ الحقائق التي تحتها، ولمّا سرت أحدية جمع الوجود في كل حقيقة من الجزئيات والشخصيات، انبعثت إنائيّة كلِّ تعيُّنٍ تعينٍ بأنّ له استحقاقَ الكمال الكلّي الأحدي من حيثُ ما أشرنا إليه وما تحقّقتَ من أنّ تعيُّنَ الكمال الأحدي الجمعي الأكبر إنّما يكون بحسب القابل واستعداده كما مرّ.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**وهذا لا يَعْرِفه عقل بطريقِ نظرٍ فكريّ [بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون إلاّ عن كشفٍ إلهي منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلةِ لأرواحه]**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: هذا إشارة إلى علم الطبيعة الكلّ التي حصرت قوابلَ العالم أعلاه وأسفلِه، والطبيعةُ الكليّة إشارة إلى ظاهرية الحقيقة الفعّالة للصور، كما ذكرنا.

واعلم: أنّ الصور أعمُّ ممّا عرفتَ عرفاً في تعريف العرف الفلسفي الظاهر والنظر الرسمي، والكشفُ والتحقيق يقضيان بأنّها أعمُّ ممّا عرفوا وعرَّفوا، ولا تختصّ بالجسمانية، بل قد تكون الصور عقليةً وخَيالية وذهنية ونورية وروحانية وإلهية، كما جاء في الصحيح: «إنّ الله خلق آدمَ على صورته» فللّه ـ تعالى ـ صورة إلهية نورية لائقة بجنابه تعالى، ويقال: صورة المسألة وصورة الحال. وقال: «رأيت ربّي في أحسن صورة» وكان الروح الأمين يأتي رسول الله ـ ﷺ ـ في صورة «دَحْيَةَ» وغيره، وقد تمثّل لمريمَ ﴿بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريَم: ١٧] مع تحقّق أنّ الأرواح غير متحيّزة، فكان ظهورٌ روحانيّ في صورةٍ مثالية، وحقيقة الصورة هيئة اجتماعية من أوضاعٍ شكلية في أيّ مادّة فرضتْ في أيّ أجزاء قدِّرتْ ومُثِّلتْ، فافهم.

وإذا تحقّقتَ حقيقةَ الصورة، علمت أنّها أعمُ ممّا قيل، والصور في طور التحقيق الكشفي عِلْويةٌ وسِفْلية:

والعلوية حقيقية وهي صور أسماء الربوبية والحقائق الوجوبية، ومادّةُ هذه الصور وهيولاها عَماءُ الربّ، والحقيقة الفعّالة، لها أحدية جمع ذاتُ الأُلوهة، وظاهرُها الطبيعة الكلية. والعلويةُ الإضافية هي حقائق الأرواح العقلية والأرواحِ المهيّمة والأرواحِ النفْسية والمَلَكية المهيِّميَّة، ومادّة هذه الصور الروحانية في مشرب التحقيق والكشف النورُ.

وأمّا الصور السفلية الإمكانية من الحقائق الكيانية مطلقةً فهي صور الحقائق الإمكانية والنسبُ المظهرية الكيانية، وهذه الصور أيضاً منقسمة إلى علوية وسفلية، فالعلوية منها ما ذكرنا من عالم الأمر أنّها علوية إضافية؛ فإنّها علوية بالنسبة إلى الحقائق الجسمانية، وموادُها وهيولاها عَماء المربوب والكونُ من النفَس الرحماني، ويسمّى هذا العماء عماءً؛ لكونه مشوباً بالظلمة.

ومن الصور العلوية الكونية صور عالم المثال المطلق والمقيّد وعالم البرازخ، ومادّةُ هذه الصور وهيولاها الأنفاس والأعمال والأخلاق والملكات والنعوت والصفات.

وأمّا السفلية الكَوْنية فهي صور عالم الأجسام، وهي أيضاً علوية وسفلية:

فالعلويات هي العرش والكرسي والأفلاك والكواكب والسماوات، ومادّتُها الجسم الكلّي.

والسفلية الجسمانية منها فهي العناصِر والعنصريات، وهي أيضاً علوية وسفلية:

فالعلوية منها هي صور الأرواح الهوائية والنارية والمارجية، ومادّة هذه الصور الهواءُ والنار وما اختلط منهما مع باقي الثقلين من الأركان المغلوبين في الخفيفين كما ذكرنا في الموضع الأنسب بذلك.

والسفلية الحقيقية هي ما غَلب في نشأته الثقيلان ـ وهما الأرض والماء ـ على الخفيفين ـ وهما النار والهواء ـ وهي ثلاثٌ: صورٌ معدنية، وصور نباتية، وصور حيوانية، وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صورِ شخصياتٍ لا تتناهى ولا يُحصيها إلاّ الله تعالى.

والطبيعة هي الحقيقة الحاملة لهذه الصور كلِّها من كونها عينَ المادّة من وجه، ومن وجهٍ أُخرى الفعّالة لهذه الصور كلِّها، وحقيقتها هي الأحدية الجمعية الذاتية

منفعلة لصورتها في نفسها بنفسها. فالطبيعة الكلّ وإن كانت مظهرَ الفعل الذاتي الإلهي، ولكن حقيقتها حقيقةُ أحديةِ جمع الصور الفعلية والانفعالية في العوالم الربانية والعوالم الكيانية، والصورة الكلية المطلقة منفعلة على الإطلاق في المادّة العمائية الكلّية الكبرى عن هذه الحقيقة الفعلية الذاتية للحقيقة الإلهية الكامنة في التعيّن الأوّل، وهي منه وفيه، والفاعل هو الله.

والطبيعة باعتبارٍ آخَرَ ـ من قوى النفْس الكلّية ـ ساريةٌ في الأجسام الطبيعية السفلية والأجرام العِلْوية، فاعلةٌ لصورها المنطبعة في موادّها الهيولانية المعلومة لحكماء الرسوم، وبالاعتبار الأوّل قوّة كلّية من قوى النفس الإلهية الفعّالة للصور كلّها معنويها العلميةِ الإلهية الأزلية والعقلية والروحانية والنفسانية والمثالية والنورية والطبيعية والعنصرية والخيالية والذهنية التصوّرية واللفظيةِ النفسية الإنسانية من صور الحروف والكلمات، والرُّقْيةُ كذلك، فافهم وما أظنّك تفهمُ فادرُجْ؛ فليس نفسك إن كنتَ مقيّداً بحق.

وقد أشار الله ـ تعالى ـ إلى نفسه ـ التي من قوّتها هذه الطبيعةُ الكلّيةُ ـ بقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: ٢٨] ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾﴾ [طٰه: ٤١]، فالطبيعة الكلّية بهذا الاعتبار قوّة من قوى النفس الإلهية الذاتية الكلية التي لا يعلم ولا يحيط بما فيها إلاّ الله، كما قال الله ـ تعالى ـ إخباراً وحكايةً عن العبد الصالح: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَۚ﴾ [المَائدة: ١١٦]، وكما قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «أنت كما أثنيتَ على نفسك لا أُحصي ثناءً عليك لا أبلغ كلَّ ما فيك»(١).

فلمّا كانت أحدية الجمعية الإلهية، وأحدية الجمعية التي بحقيقة الحقائق، وأحدية الجمع التي للطبيعة الكلية في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف كلّها من الحقيّة والخلقية وما تحتهما ساريةً بالنفس الرحماني إلى الحقائق والقوى كلّها بالكمالات والمناصب الراجعة إلى هذه الجمعيات وفي كل مَلَكٍ ملكٍ، وقوّةٍ قوّةٍ وصورةٍ صورةٍ، زعمت أنّ لها أهليةَ هذه الكمالات كلّها، وأنّى لها ذلك؟ وما لكلٍّ منها إلاّ مقام معلوم، فافهم؛ فإنّ هذا الكشف من أصعب العلوم الخصيصة بكشف مرتبة الكمال المحمدي الختمي، ولا يَناله إلاّ مَن ورث خاتمَ النبيين ومشكاةَ خاتم الأولياء

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب ما يقال في الركوع والسجود، حديث رقم (٤٨٦) [١/ ٣٥٢] والحاكم في المستدرك، كتاب الوتر، حديث رقم (١١٥٠) [١/ ٤٤٩] وليس فيه عبارة (لا أبلغ كل ما فيك).

المحمديين، حقّقَنا الله والإخوانَ والأوِدّاءَ الإلهيين بعلومه ومقاماته وأحواله ومَشاهده ومُنازَلاته ومعاريجه؛ إنّه عليم قدير حكيم خبير.

ثم اعلم: أنّ الكشف عبارة عن رفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين الحقيقة وبين المُدرِك منّا، فإن كان المدرك النفسَ أو العقل، والمداركُ قواهما النفسانيةَ النظرية والفكريةَ بطريق ترتيب المقدّمات وترتيب المبادىء والمفردات على الوجه المؤدّي إلى الغايات، فهو طريق البرهان والاستدلال باللوازم القريبة والبعيدة على الملزومات، فهي وإن كانت في زعم أهلها موصِلةً إلى إدراك الحقائق، فليست موصلةً إلى الحقائق من حيث هي هي في العلم الأزلي مجرّدةً عن النسب والإضافات، بل من كونها موجوداتٍ وملزوماتٍ ومعروضاتٍ للعوارض ولوازمَ، لا من حيث هي حقائقُ مطلقةٌ؛ فإنّ ذلك لا يكون إلاّ بكشف حُجُب هذه اللوازم والعوارض من حيث هي حجب كذلك؛ فإنّ الملزومية والعارضية والمعروضية نسب عارضة على الحقائق عند تلبُّسها بالوجود العيني، فإنّها في علم الله حقائق غيبيّة معنوية عَرِيّة عن الوجود العيني. أو قل: هي نسب علمية أزليّة، أو صورُ معلوميّات الأشياء، أو حروفُ الكلمات النفَسية الرحمانية، أو شؤونُ ذاتُ اللاهوت، أو الأعيانُ الثابتة في العلم الذاتي، أو الماهياتُ، أو هوياتُ الموجودات من شأنها أنّها إذا وُجدت لأعيانها، كان بعضها ملزوماتٍ ومعروضاتٍ، وبعضُها لوازمَ وعوارضَ ولواحقَ، كلُّ هذه الاعتبارات والعبارات صادقة، ويتداولها طائفة من المحقّقين في عرفهم الخاصّ بهم، وهي في عَرْصَة العلم الذاتي متمايزة بخصوصياتها الذاتية يُدركها المكاشفُ ـ عند رفع الأستار، والتجلّي والشهود ـ متمايزة الحقائق لخصوصياتها، ولا يدركها المفكِّر كذلك، بل إنّما يدرك هذه الحقائقَ متلبِّسةً بالوجود العيني الموجبِ للتوحيد، والرافعِ للتمييز والتعديد، ونظنّ أنّها لم تزل على هذا، وليس ذلك كذلك؛ فإذا انشرحت العقول عن حجابيّات قيود العادات، وانطلقت عن عِقال ضمنيات الكائنات، ويخلص السرُّ الإلهيّ من أحكام التعيّن وآثار القيود الحجابية، وانكشفت عن بصائرها وأبصارها الأستارُ، حينئذٍ تأتّى للمُدرك أن يدرك الحقائقَ على ما هي عليها في عالم الحقائق والمعاني.

وقد يَظنّ العامّة من ظاهرية المتفلسفة، أنّ علم الحقائق على ما هي عليها عبارة عن إدراكها في هذه اللوازم والعوارض واللواحق وأنّها لا تحقُّقَ لحقائق بدونها في الخارج، وهذا المتفلسف المدّعي للحكمة ما عَرَف الفرقَ بين حقائق الأشياء وبين أعيانها؛ فإنّه ما أدرك إلاّ أعيانَ الموجودات ولم يدرك الحقائقَ ـ من حيثُ إطلاقها وباطنها ـ الحقيقية مجرّدةً عن هذه العوارض واللوازم واللواحق، وهو معذور؛ لكون

هذا العلم والشهود فوقَ طَوْر العقل، ووراءَ طور الفكر، والفرقُ بين المقامين بيّن، فانظر ماذا ترى؟

وإذا تحقّقْتَ ما ذكرنا، علمت أنّ من الكشف ما هو عقليّ ـ وهو الذي يدركه العقل بجوهره النوري المطلق عن قيود الفكر والمزاج ـ ومنه ما هو نفسانيّ وهو ما يحصل للنفوس المطلقة عن قيودها المزاجية بإدمان الرياضات والمجاهدات من النفوس الكليّة العالية، بكشف حجاب ما به المباينةُ والممايَزة.

ومن الكشف ما هو روحاني، وذلك بعد كشف الحجب النفسانية والعقلية ومطالعة الروح الإنساني لمَطالع الأنفاس الرحمانية.

ومن الكشف ما هو رباني بطريق التجلّي، إمّا بالتنزّل والتَدَلّي، أو بالمعراج والتسلّي، أو بالمُنازَلات بأسرار التولّي والتجلّي، أو بالجمع والتجلّي بعد التخلّي من الربّ المتولّي، وهو متعدّد بحسب تعدّدات الحضرات الأسمائية؛ فإنّ للحق تجلّياً من كل حضرة، ومن الحضرات، وأعلى التجلّيات الأسمائية هو التجلّي الإلهيُّ الجمعيّ الأحديّ الذي يعطي المكاشَفاتِ الكلّيةَ الأحديةَ الجمعيةَ، وليس كلّ كشف كذلك، وفوقَها التجلّي الذاتيُّ الاختصاصيُّ الذي يعطي الكشفَ بحقيقة الحقائق ومراتبها، وبحقيقة النفس والعَماء، وبالحقيقة الإلهية، وبحقيقة الطبيعة الكلّية، فافهم واعرف قَدْرَ ما دَسَّيْتُ لك من الأسرار، والله وليّ التوفيق والتحقيق.

ثمّ اعلم: أنّ «الحقيقة» يصدق إطلاقها على كل ما لَه تحقّقٌ في الجملة بالإطلاق العامّ، فثمَّ حقيقة تحقُّقُها بذاتها وهي حقيقة الحق، وقد تكون حقيقةٌ تحقّقها لا بذاتها، بل تحقّقها بما هو متحقّق بذاته من ذاته، إمّا في العلم أو في العين أو في بعض مراتب الوجود أو في جميعها دائماً أو لا دائماً، بل في وقتٍ دون وقت. وعلى هذا يصدق إطلاق الحقيقة على الحق والخلق وعلى النِسَب والإضافات والجواهر والأعراض، إن قلنا إنّ الخلق له تحقّق، وقد تكون الحقيقة واحدةً وكثيرة، ومطلقةً ومقيَّدة، فاعلم ذلك.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فسمِّي هذا المذكور إنساناً وخليفةً. فأمّا إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائقَ كلَّها. وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظرُ [وهو المعبَّر عنه بالبصر، فلهذا سمِّي إنساناً؛ فإنّه به يَنظر الحقُّ إلى خلقه، فيرحمُهم]»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ اعتبار الحقيقة الإنسانية على وجهٍ يكون الاشتقاق اللفظي محفوظاً فيه، إن كان بمعنى الأُنس من كونها مؤنِسةً للحقائق ومأنوسة، وليس سائر الحقائق كذلك؛ لكون كلّ حقيقةٍ غيرِها ممتازةً عن غيرها بخصوصها المباينِ الموجب للغيرية بخلاف الحقيقة الإنسانية؛ فإنّها أحدية جمع جميع الحقائق الحقيّة والخلقية والبرزخية، فما امتازت الحقيقة الإنسانية عنها إلاّ بأحدية جمع الجمع والإحاطة، وبها أنِسَتْ بالكلّ، وأنس بها الكلُّ بعضُه بالبعض، ولهذا لم يكن مثلُه شيئاً؛ لعموم نشأته جميعَ النشآت، وعدم عموم غيرها؛ لأنّها ما من نشأة من النشآت إلاّ وفي نشأته نظيرتها، وما من حقيقة من الحقائق إلاّ وفي الحقيقة الإنسانية مَحْتِدُها وأصلها؛ لأنّ العوالم كلَّها على صورة الإنسان، كما أنّ الإنسان على صورة الله؛ فما من عرش ولا كرسي ولا فلك ولا روحاني ولا كوكب ولا مَنازلَ ولا بروج ولا سماوات ولا أرضين ولا نار ولا هواء ولا تراب ولا ماء ولا مولَّدٍ من معدن ونبات وحيوان ماشٍ أو ساعٍ أو سائحٍ أو طائر أو ناشٍ إلاّ وفي النشأة الإنسانية أمثالُها ونظائرها. ولهذا قيل: الإنسان هو العالم الصغير، وقالوا: العالم الإنسانُ الكبير. وفيه نظر على ما سنُبيِّنه في موضعه، فهو بصورته الطبيعية وبروحه جامع لخصائص عالم الأرواح من المهيَّمة ومن العقول والنفوس والملائكة والجنّ، وكذلك يجمع بحقيقته الإنسانية البرزخية بين بحرَيِ الوجوب والإمكان، وبين الإطلاق والتعيّن، وقابليتُه أجمعُ القابليات، ومظهريتُه أكملُ المظهريات، وما يخصّه من الفيض والتجلّي أتمُّ وأكملُ وأعمُّ وأشملُ. وبهذا استحقّ الخلافةَ وسجودَ الملائكة؛ فإنّ السجود هو الدخول في الطاعة والتذلّلُ والانقياد والخضوع، فلمّا جَمَعَتْ النشأةُ الإنسانية الكمالية بسَعَة قابليته وحيطة دائرة استعداده جميعَ الحقائق والقوى القائمةَ بصور العالم، والمنتشرةَ والمطويّةَ منها في أعلاه وأسفلِه، سجدت الملائكةُ ـ التي هي عبارة عن صور أرواحها ـ لآدم هو أوّل مظهرٍ إنساني؛ لافتقار العالَم في كماله إلى وجوده واستغناء الإنسان بنشأته الكاملة عن العالم وما فيه، فهو على حِدَته مغنٍ عن العالم، أو كان في مظهرية التجلّي الذاتي الأحدي الجمعي والأسماء التفصيلية الفرعية، والعالَمُ بلا إنسانٍ كاملٍ غيرُ كاملٍ ولا كافٍ فيما ذكر. ولهذا ما عرفتْه الملائكةُ إلاّ أسماء حين سألهم الحق عنها بقوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: ٣١]، أي هؤلاء النِسَبِ والحقائقِ الإلهية الزمانية، إشارةً إلى حقائق الأسماء متجلّيةً في صورها النورية وحقائق الموجودات القابلة لتلك التجليات.

فلمّا لم يعرف الملائكة أسماءَ تلك الصورة النورانية والحقائق المعنوية من حيثُ التمايز والخصوصيات التي تقوّمتْ بها نشأتُهم، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ﴾ [البَقَرَة: ٣٣] أي أعلِمْهم وأخبِرْهم بأسمائهم، أي بيّن المظاهرَ وأسماءَ الحق، التي هم مستنِدون إليها في وجودهم؛ فإنّ كلَّ واحدٍ منهم مَظهرٌ لحقيقةٍ مخصوصة من حقائق أسماء الواجب الوجود، وخادمٌ لاسم معيَّن، وسادنٌ لنسبةٍ ربانية من النسب الإلهية، فكلٌّ منهم لا يعرف الحقَّ إلاّ من حيثُ مظهريته المعيَّنة وقابليته الجزئية واستعداداته الخصوصية؛ فالحق المسمَّى ـ بفتح الميم ـ وآدمُ المسمِّي ـ بكسر الميم ـ والملائكة لا يعرفون الحقَ ولا أنفسَهم ولا ما يُستنَد إليه من الأسماء إلاّ من وجهٍ جزئي تعيّنيّ؛ ولهذا لمّا أنبأهم آدمُ بأسمائهم في الحضرات الأسمائية، وأظهر خصوصياتِ عبدانياتِ كلّ واحد منهم لاسم هو ربُّه، وأنبأهم بأسماء الحق، التي هم مستنِدون إليها التي لها السلطان والحكم عليهم قالُوا: ﴿لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البَقَرَة: ٣٢] فلهذا أَنِسَ بهذه الحقيقة الإنسانية الكلُّ، وأنس بالكلّ، فسمِّي الوجود الحق المتعيِّن في هذه الحقيقة الكلّية المطلقة إنساناً، وهو «فِعْلانٌ» من الأُنس على صيغة المبالغة، وسمِّي أيضاً إنسان العين إنساناً بهذا الاعتبار؛ لأنّ العين تأنَس بكلّ ما تقع عليه؛ ولا يناسبه أيضاً نور الحق المتعيِّن بالجمع في نار الفرق، وإيناسُ النور في النور مؤنِس يعطي الأُنسَ لناظر الناظر، ولأنّ الإنسان من عين الإنسان آلة النظر، وإدراكُ ظاهرية المبصَرات وإبصارُ كلّ ذي بصر إنّما هو بحسبه، وكان نظرُ الله أحدياً جمعياً بأحدية جمع العلم والشهود لظاهرية أحدية جمعيات الحقائق والأشياء، ولم يكن في الموجودات والحقائق حقيقةٌ جمعيةٌ أحدية جامعة لجميع الجمعيات إلاّ هذا المظهرُ الأعمُّ الأكملُ، والمنظرُ الأتمُّ الأجمعُ الأوسعُ الأشملُ، به نَظَرَ الله في إبصاره لظاهريات الحقائق كلِّها، فهو مَجلى النظرِ الإلهي وإنسانُ العين المنزَّهةِ، فسمّاه بهذه الاعتبارات إنساناً.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشْءُ الدائم الأبدي**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: أمّا حدوثه فهو من جِهة صورته العنصرية خاصّةً؛ فإنّ له صوراً علويّةً فيما فوق العنصريات فقديمةً، علميةً ونوريةً، نفسيةً وروحيةً، عقليةً ونفسيةً، ومثاليةً وطبيعيةً، عرشيةً وملكيةً، فالعلمية أزلية قائمة بقيام العلم ودائمةٌ بدوام العالِم الحق المشاهِد الناظر بهذا الإنسان.

● **معنى قولهم: «الإنسان أزليّ»** ●

وأمّا أزليّته فلأنّه العلّة الغائيّة من التجلّي الإيجادي، وبه كمال الجلاء والاستجلاء، والظهورُ الكلي المطلق بالإظهار والإنباء، فهو أزليّ بأزليّة علم العالِم، كما أنّ العلم عين العالم، فيصدق عليه أنّه أزليّ نسبةً إلى الأزْل، وهو الضيق والضَنْك الذي كان لحقائق المعلومات حين استهلاكها في عين الذات العالِم بها.

وأمّا كونه نَشْئاً دائماً أبداً فلأنّ الحقيقة الإنسانية هي المرآة الكلّية الإلهية الأحدية، والنشأةُ الدائمة الأبدية، وكما أنّه أحدية الجمع الأوّل الأزليّ، فكذلك هو تفصيل ذلك الجمع وأحديةُ جمع جمع التفصيل والجمع، وما ثَمَّ إلاّ هو، فهو النَشْءُ الدائم الذي لا أوّل له؛ إذ هو الأوّل والأبدي الذي لا آخر له؛ إذ هو الآخر بعين ما هو الأوّل، فهو الدائم. والنَشْءُ ـ الذي هو الارتفاع في النموّ، والازديادُ والرُبُوُّ ـ باعتبار أنّ العين الواحدة بتعيّنها في جميع مراتبها فرعٌ زاد على اعتبار الأصل الذي هو عين الذات الواحدة التي اندمجتْ وتوحّدتْ فيها التعيّناتُ غيرُ المتناهية؛ لعدم تناهي التجلّيات، فبظهور ما كان كامناً في العين من أعيان النسب غيرِ المتناهية تتحقّق حقيقة البشر لتلك العين الواحدة المنفصلة، في مراتب الأعداد، وكمالُ نَشْئها بكمال النشأة الإنسانية، بل جميع مراتب النَشْء له فهو النَشْءُ الدائم، وأوّل مراتب النشء الذاتيّ الدائمِ مرتبةُ النفس الرحماني بالنور الوجودي والفيض الجودي المنبعثِ من باطن قلب التعيّن الأوّل، حاوياً محيطاً بجميع ما ينطوي عليه التعيّنُ الأوّل، وينفعل انبعاثَ النفَس الأحدي الجمعي وامتدادِه وتَعاليِه إلى الغاية المطلوبة التي تعلّق بها التعيّن الأوّل الذي هو تاء الكناية في قوله: «أردتُ» أو «أحببتُ»، وهو كمال الجمع بين كمال الظهور وكمال البطون، والكمالُ الذاتي والأسمائي ينشىء مراتبَ الوجود؛ وذلك لأنّ النفَس بخار هوائي أو هواء بخاري خارجٌ من بطن المتنفِّس إلى ظاهر الهواء، هذا في الأنفاس المعهودة الجسمانية، فاعلم في النفس الرحماني مثلَ ذلك؛ فإنّ القلب الذي هو التعيّن الأوّل منطوٍ على حقائق المظهرية والظاهرية والانفعالية التي هي الأجزاء الأرضية نظائرها، وعلى خصائص النسب الوجودية وحقائق أسماء الربوبية التي بها ومنها حياةُ الحقائق المظهرية ولَبِنُها، وهي ضَرْبُ مَثَلٍ للأجزاء المادّية في نشء النفَس والبخار؛ لكون كل بخار أحديةَ جمع الأجزاء: الهوائية، والمائية، وما تشبّث بهما من الأجزاء الأرْضية المحلولة، والنارية المُذيبة الحلاّلة لتلك الأجزاء؛ فامتدّ النفَس الرحماني جامعاً لحقائق الفعل والانفعال في حق حضرة الإمكان مقيَّدةً، عَقَدَه بُرُودةُ القوابل الأرضية المظهرية التي في عين الجوهر النفسي؛ فإنّ فيها الفاعلَ والقابلَ،

فانعقدت الصورُ العَمائية في هذا البخار المعنوي النوري، فظهر النَشْء العمَائي الأكبرُ، فامتدّ النشء بسبب حقائقه الثلاث الذاتية على أنحاءٍ ثلاثة في جهات ثلاث معنوية، عِلْواً وسِفْلاً ووسطاً، جمعياً أحدياً برزخياً، وتعيَّن في عين النفَس جميعُ الحقائق الفعلية والانفعالية، فتعيَّنتْ في النفَس المتعالي الحقائق الإلهيةُ المؤثِّرةُ الفعّالة المنوِّرة الشريفة صوراً إلهيةً ربانية وتعيّناتٍ وجوبية حقّانيةً، وامتدّ النشء النفَسي ـ الممتدُّ المنطوي على الحقائق المظهرية الأرضية الانفعالية ـ إلى التحت والسِفْل بالطبيعة؛ لما تقتضيه مرتبة الانفعال والتأثّر المظهري الكياني، فمَلأ العَماءُ بصُوَره المذكورة محيطَ فلك الإشارة، وعَقَدَها بُرُودةُ جوِّ الإمكان، وانعقدت صورٌ كيانية، وتعيّناتٌ وجودية إمكانية، وتنوّعاتُ تجلّياتٍ تقييدية روحانية، وجسمانيةٌ مُلْكية وملكوتية، غيبية وعينية وجبروتية، فانتشأ النشء الكوني والعالَم الخَلقي، وأوّل هذا النَشْءِ الكوني العقلُ والقلم واللوح والعرش والكرسي، ثم طبقاتُ السماوات، ثم الأرْضيّاتُ على الترتيب المذكور، حتى حصلت النشأة البشرية الإنسانية، وجميعُ هذه النشآتِ نشأة هذا المسمّى إنساناً ومع قطع النظر عن الإنسان؛ فإنّ الذات المطلقة مع تجلٍّ عن النشء والانتشاء، فالإنسان الحقيقي هو النشء الدائم الأزلي الأبدي، فما ثَمَّ إلاّ نشأة الإنسان في عالم الفرقان، وفي مقام الجمع والقرآن.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «والكلمةُ الفاصلة الجامعة».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما بيّنّا فيما تقدّم أنّ الكلام ثلاث: كلمةٌ جامعة لحروف الفعل والتأثير، وأُخرى جامعة لحروف الانفعال والتأثّر، وكلمة جامعة لحروف الجمع البرزخي الرابط بين الأعلى والأسفل، والظاهرِ والباطن، وهذه الحقائقُ والحروفُ والكلمات البرزخية جامعة بين حقائق الوجوب وحقائق الإمكان من وجهٍ، وفاصلةٌ بينها أيضاً باعتبارٍ، ومع كونها جامعةً وفاصلةً ليست لها عين زائدة ممتازة عن الطرفين امتيازاً خارجاً مُخرجاً عن كونها أحديةَ جمعها، فهو الجامع الفاصل بهذا الاعتبار.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «فتمّ العالَم بوجوده، فهو من العالَم كفصّ الخاتَم من الخاتَم وهو محلّ النقش والعلامة».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما سلف آنفاً أنّه لولا الإنسان في العالَم، لم يحصل كمالُ الجلاء والاستجلاء، الذي هو العلّة الغائية من الإيجاد.

وأمّا قوله: «تمّ [العالم] بوجوده» ولم يقل «به» فلأنّ الإنسان له تعيّن أزلي علمي وبانسحاب الفيض الجودي العيني عليه تكمل مراتبُ ظهوره ونشرِه.

وأمّا كونه فصَّ الخاتم فلأنّه محلّ نقش الحكمة الكلية المنقوشة بأحدية جمع نقوش الفصوص الحِكْمية كلِّها، كما سبق، فتذكّرْ.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«هو محلّ النقش، والعلامةُ التي بها يَختم المَلِك على خِزانته وسمّاه خليفةً من أجل هذا؛ لأنّه ـ تعالى ـ الحافظ خلقَه كما يَحفظ الختمُ الخزائنَ؛ فما دام خَتمُ الملك عليها لا يَجْسُر أحد على فتحها إلاّ بإذنه، فاستخلفه في حفظ العالَم، فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسانُ الكامل»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: «نقش الفصّ» هو الكلام المحتوي على الحكمة التي اقتضت وجودَ العالم على الترتيب المشهود والنظام الموجود.

و«العلامة» هي خصوص المقام المحمدي من تلك الحضرة التي منها بحسبها تنزل الحكمة الخاصّة بذلك الفصّ؛ فإنّ قلب كل نبيٍّ كاملٍ هو محلّ نقش الحكمة، والعلامة هي خصوص الحكمة المحمدية الإلهية من ذلك الاسم الذي تُستَنَد إليه حكمتُه المنزلة عليه، وعلامة هذه الحكمة الإلهية أحديةُ جمع جميع التجلّيات الأسمائية، وبها يَختم الملك بقوّته وشدّته، فما يُسَدُّ الخَلَلُ ـ الذي تقتضيه التفرقةُ المباينة التي في حقائق العالم من الخصوصيات التي بها يتميّز بعضها عن بعض ـ إلاّ بأحدية الجمع الجامعِ لصَدْعها، والموجودِ لتفرقة جمعها، وبها يَقْوى على حفظ خزائن العالَم فيها، وبها سرى سرُّ أحدية الجمع النَفسي الرحماني بالتجلّي الوجودي الإحساني، وجَمَع بين الحقائق المتبوعة وتوابِعها، والنِسَبِ الملزومة ولوازمِها وعوارضها ولواحقها بعد التمييزات الذاتية التي لها في عالم المعاني من حضرة العلم الذاتي، فإذا جَمَعها الوجودُ الواحد في هذه المثاني والمعاني، ورابَ صَدْعَها، وشَعَبَ شَعْثَها وجَمْعَها، انحفظت العوالم كلُّها ما دامت الخزائن مختومةً بختْم علامة أحدية الجمع الخصيصِ بالحكمة التي هي معنوية النقش المحيط بجميع النقوش الحِكْمية التفصيلية؛ فتلك العلامة عبارة عن الإنسان الكامل الذي هي أحدية جمع جميع الجمعيات؛ لأنّه الاسم الأعظم، والاسم الأعظم هو العلامة على مسمّاه، فهو ظاهرية الإنّيّة الإلهية، والله هويَّتُه وباطنه، ولهذا سمّاه خليفةً؛ إذ الخليفة ظاهر بصورة مستخلِفه في حفظ خزائنه، والله ـ تعالى ـ هو الحافظ لخلقه بختمه على خزائنه، فما دام هذا الختم الأحدي الجمعي عليها لا تتسلّط على فتحها الحقائقُ المباينة

والمتمايزة التي في حقائق خزائن العالم إلاّ بإذن الله؛ فإذا أذن لهذا الخاتم الإنساني الكمالي الأحدي الجمعي بالخروج عن الدنيا، وأمَرَه بالانفكاك عن جزئيتها إلى الأُخرى، انتهت الجزئية وخرجت عنها السكينةُ.

وأمّا تسمية العالَم بالجزئية فلما ذكرنا في شرح الخطبة أنّ حقائق العالم ـ القابلةَ لتعيّنات التجلّيات الوجودية بخصوصياتها ـ هي التي تحقّقتْ بها حقائقُ الأسماء والصفات التي هي خزائن الآلاء والهِبات، ومنها من حضراتها تتنزّل البركات، فحقائق العالم خزائن هذه الخزائن الأسمائية، فلا تَزال خزائن العالم محفوظةً ما دام فيها الإنسانُ الكامل، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«ألا تراه إذا زال وفُكَّ الختمُ عن خِزانة الدنيا، لم يَبْقَ فيها ما أخزنه الحقُّ، وخرج ما كان فيها، والتحق بعضه ببعضه، وانتقل الأمر إلى الآخرة، وكان ختماً على خِزانة الآخرة ختماً أبدياً»**.

قال العبد: اعلم: أنّ دار الوجود واحدة، وانقسامها إلى الدنيا والآخرة بالنسبة إليك؛ لأنّهما صفتان للنشأة الإنسانية، فأدنى نشأته الوجودية العينيةِ النشأةُ العنصرية، فهي الدنيا؛ لدَناءتها بالنسبة إلى نشأتها النورية الإلهية، أو لدُنُوّها من فهم الإنسان الحيوان.

ولمّا كانت النشأة الإنسانية الكليّة في الدنيا نشأتين: نشأة فرقانية تفصيلية، ونشأةً أحدية جمعية قرآنية، وهذه النشأة الدنياوية كثيفة، وصورتها مقيَّدة سخيفة من مادّة جامعة بين الظلمة والنور، مشوبةٍ فيها بأكدار الغُصَصِ والمِحَن نوريَّةُ السرور، وهي أيضاً من قبيل النفْس الناطقة، والنفسُ الناطقة من بعض قواها القوّة العملية، وهي ذاتية لها، وبها يعمل الله لأجلها في كلّ نشأة وموطن صورةً هيكليةً يُنزّل معانِيَها فيها، ويُظهر قواها وخصائصها وحقائقَها بها، ويحفظها، ويَقِيها، وكانت هذه النشأة الجامعة بين النور والظلمة لا تقتضي الدوامَ على هذا النظام والقوام، ولا بدّ لها من الانخرام والانصرام؛ لأنّ قُوى مزاجِه العنصريةَ غيرُ وافية، ولا لجميع ما في النفْس من الحقائق والدقائق بكافية، وهذه الحقيقةُ على العقول المنوَّرة الصافية غيرُ خافية؛ فإنّ في النفسْ من الحقائق ما لا يَظهر بهذه النشأة العنصرية الثقيلة، مثلُ كون صورته روحانيةً نورانية لطيفة ملائمة للروح، وخصائصه بحسَب الروح لا بحسب المزاج، بخلاف هذه النشأة العنصرية السِفلية الثقيلة؛ فإنّ الروح والنفْسَ فيها بحسبها، وكذلك خواصُّهما وحقائقهما.

فلمّا لم تَفِ هذه النشأة بذلك؛ لكونها من مادّة متنافرة متضادّة، وهيولى متباينةٍ متحادّةٍ، وقد حصل لها بحمد الله في مدّة عمرها ـ التي كانت تَعْمُر فيها أرضَ جسدها من الأخلاق الفاضلة، والملكات الكاملة والعلوم والأعمال الصالحة الحاصلة ـ كمالٌ فعلي؛ لما صار لها جميعُ ما كان بالقوّة بالفعل، فينشىء الله ـ تعالى ـ من ذلك بالقوّة العملية الذاتية للنفس ما إذا فُكَّ عن خِزانة الدنيا، وقبض الله إليه أنوارَ أسمائه ـ التي هي حقائقُ خزائن النعم والآلاء الإلهية، وأسرارُ خزائن خزائنه المذكورة ـ قبضاً يسيراً، فتقلّصت أنوار التجلّيات إلى الحضرات، والأرواح الجزئية المدبِّرة إلى كلّيات أرواح السماوات، والتحق كلّ فرع في هذه النشأة إلى أصله الذي منه انبعث، ولم يَبْقَ فيها مخزوناتُ نِعَم الأسرار والأنوار، وأرزاقِ الأحكام والآثار؛ لاختلال القابل، وزوالِ المَظهر الزائل ـ كما ذكرنا ـ صورة أُخراوية ؛ روحانية ملائمة للنفْس الناطقة في جميع أفاعيلها وخصائصها بحسبها من مادّة روحانية حاصلة للنفْس من تلك الأخلاق والأعمال والقوى والملكات الصالحة، فتظهر بحقائقها وخصائصها وآثارها في تلك الصورة ظهوراً يقتضي الدوامَ إلى الأبد غيرَ مقيَّدة بأجل معيَّن وأمد معين واحد؛ لأنّ مادّتها روحانية وَحْدانية نورية، بخلاف هذه النشأة العنصرية الثقيلة المُظلمة الحاصلة للنفْس من عناصرَ مختلفةٍ متباينة متضادّة تقتضي لحقائقها الانفكاكَ لولا جمْع أحدية الجمع النَفَسي النفْسي لها بحياته الروحية النورية الباقية، فاقتضت تلك النشأةُ الروحانية البقاءَ والدوام؛ لرسوخ حقائقها وأُصولها الروحانية في جوهر الروح أعني الأخلاق والنعوت والصفاتِ والعلومَ ودوامَ التجلّي النفَسي الإلهي فيها؛ فإذا انتقل الأمر إلى الآخِرة، وظهرت النفوس والأرواح الإنسانية في صورها الروحانية البرزخية والمثالية والحشرية، وغلبت الروحية على الصورية، والنورية على الظلمة، واختزن الحق الأسرارَ والأنوار والحقائقَ في تلك الصور الأُخراوية، ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ [العَنكبوت: ٦٤] كان الإنسان بأحدية جمعه ختماً على تلك النشأة الأُخراوية إلى الأبد، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ على الوجه الأفضل الأكمل؛ فإنّ ظهور الحقائق الأسمائية في الصور الكليّة الأحدية الجمعية الكمالية ظهورٌ جمعي أحدي كمالي، بخلاف ظهورها في الصور التفصيلية الفرقانية؛ فإنّ ظهورها فيها متفرّق تفصيليّ، بمعنى أنّ ظهور الحقائق الأسمائية الإلهية في كل كاملٍ كامل جمعي أحدي كلي

بحسب المظهر الأجمع الأكمل، وظهورَها في كل جزء من العالم جزئي بحسبه كذلك، وقد لا يظهر في أكثر أجزاء العالم أكثرُ الأسماء فضلاً عن أن تظهر تماماً بكمالها، وذلك في أسماءٍ مخصوصة بالإنسان، وظهورَها في الإنسان تماماً على الوجه الأكمل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فحازت رتبةَ الإحاطة والجمعِ بهذا الوجود، وبه قامت الحجّة لله ـ تعالى ـ على الملائكة»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يُوسُف: ٩٦].

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فتحفَّظْ بما وعظك الله بغيرك، وانظر مِن أين أُتي على من أُتي عليه»**.

يريد إتيانَ المعاتَبة وتوجُهَ المطالبة من قِبل الحقّ على الملائكة في اعتراضهم على الحق وجَرْحِهم لآدمَ وتزكيتهم أنفسَهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإنّ الملائكة لم تَقِفْ مع ما تُعطيه نشأةُ هذه الخليفة، ولا وَقَفَتْ مع ما تعطيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنّه ما يعرف أحد من الحق إلاّ ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعية آدم»**.

يريد ـ رضي الله عنه ـ عدمَ وقوف الملائكة مع الأدب الذي تقتضي مرتبةُ خليفة الله تعالى بعد إخباره ـ تعالى ـ لهم: أنّه ﴿جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠] وتُعطيه نشأته الأحديةُ الجمعية من الكمال والإحاطة، وعدم وقوفهم أيضاً على ما توجب مرتبةُ الأُلوهية من الأدب والوقوف عند الأمر الإلهي، فاعترضوا على الحق تعالى، كما قال جلّ وعلا حكايةً عنهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ٣٠].

فجمعوا بين الاعتراض على الله والجَرْح والطعن فيمن عدَّلَه الله وزكّاه عندهم، وبين تزكيتِهم أنفسَهم، وكلُّ هذه الأُمور منافية لنشأتهم المقتضيةِ أن لا يعصُوا ما أمرهم الله به، ويفعلوا ما يأمرهم به. والذي يقتضيه الأدبُ والتحقيق من العَبيد بالنسبة إلى الحق أن لا يعترضوا عليه في أوامره ونواهيه ويمتثلوها. والذي تقتضي نشأةُ الخليفة هو النزول إليه والدخول تحت حكم خلافته وجمعيَّته، لا الجَرْحُ والطعن فيه، ولا سيّما ونشأتُهم ـ على ما ادّعَوْا من التسبيح والتقديس ـ تقتضي عدمَ الاعتراض وحُسنَ القبول والتلقّيَ لما يُلقى إليه ويلقى؛ فإنّ نشأتهم وَحدانية بسيطة روحانية

نورانية، لا تقتضي الاعتراضَ؛ فإنّه نزاع والنزاع من مقتضى التضادّ والتباين والتنافر، بل مقتضى نشأتهم الإيمانُ والطاعة والعبادة الذاتية والتنزيه والتقديس والخيرُ لا غيرُ، إذ ليس لهم ولا لغيرهم أن يَعرفوا كلَّ ما في نفْس الحقّ، بل ما فيه من الحق، ويعرفون الحقَ من حيث ما هم عليه **«وليس للملائكة جمعيّةُ آدمَ»** كما مرّ، فكان الأوجب والأولى والأوجَهُ والأحرى أن يتّصفوا بالإنصاف، ويُنْصِفُوا له بالاعتراف، لا الاستنكافِ والاعتساف؛ لإحاطته وجمعيّته وسَعَته، دونهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولا وَقَفَتْ إلاّ مع الأسماء الإلهيّة التي تخصُّها وسبَّحتِ الحقَّ بها وقدَّسته»**.

يعني أسماءَ التنزيه والتقديس: كالسُبُّوح، والقدّوس، والطيّب، والطاهر، والنور، والواحد، والأحد، والعليّ، وأخواتِهم «وما عَلِمتْ أنّ لله أسماءَ ما وصل علمها إليها»، كالخالق، والرازق، والمصوِّر، والسميع، والبصير، والمطعم، وغير ذلك ممّا يتعلّق بالتدبير والتسخير والمُلك والسلطان والنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفاء، وسائر الأسماء التي تخصّ عالَمَ الأجسام والطبيعة **«فما سبّحت الحقَّ بها ولا قدّسته، فغلب عليها ما ذكرناه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ ما عندها من الجمعية السارية في نشأتها بالنفَس الرحماني الأحدي الجمعي **«وحَكَم عليها هذا الحالُ، فقالت من حيث النشأة»**.

يعني: بلسان التنافي والتنافر الذي بين الوحدة والبساطة الملكيّتين وبين الكثرة والتركيب الجسمانيّيْن. **﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾** [البَقَرَة: ٣٠] **وليس إلاّ النزاعَ»**. يعني مُوجبَ الفَساد وسَفْكِ الدماء وما شاكلهما وهو النزاع.

«وهو عينُ ما وقع منهم» في الاعتراض **«فما قالوه في حق آدمَ هو عين ما هم فيه مع الحق»** والاعتراضُ على الله عين النزاع مع مَن لا مُنازِع له، وجَرْحُ آدمَ عين سَفْك دمه؛ لأنه طَلَبُ عدمِ خلقه وإيجادِه.

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فلولا أنّ نشأتهم تُعطي ذلك، ما قالوا في حق آدمَ ما قالوه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: النزاعُ والاعتراض من حيثُ ما ذكرنا من سراية أحدية جمع النشأة الطبيعية الكلية، **«وهم لا يشعرون»** بذلك؛ لغلبة الحال وحكم البساطة والوحدة بالفعل ظاهراً، وأعطى ذلك هذا الاعتراضَ والسعيَ في الجرح، فقالوا في حق آدمَ ما قالوه وهم لا يشعرون.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فلو عَرَفوا نفوسَهم، لعلموا؛ ولو علموا لعُصِموا**».

أي إنّ مقتضى ذاتهم ونوريّتهم وبساطتهم هو عدم الاعتراض والاعتسافِ، والاتّصافُ بحقائق الإنصاف. لعُصموا عن وقوع المنازعة.

«**ثمّ لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح. وعند آدمَ من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة تقف عليها؛ فما سبّحته بها، ولا قدّسته عنها تقديسَ آدمَ وتسبيحه**».

قال العبد: اعلم: أنّ التسبيح تعريف الحق والثناءُ عليه بأسماء السلب والتنزيه، ولمّا كان في نشأة آدمَ من حقائق الكمال ونقائضِها من النقائص التي ليست في نشآت المَلَكية، فما أثبت الملائكةُ على الحق ـ أي وما عرفتْه ـ من حيث تلك الكمالات الخصيصة بالجمعية الإنسانية، ولا نزّهتِ الحقَّ ولا قدّسته ولا سبّحته عن نقائض تلك الكمالات من النقائص تسبيحَ ذوقٍ وتقديسَ حال، تقديسَ آدمَ وتسبيحه؛ لكونه جامعاً لحقائق الكمالات ونقائضها وعدمِ جمعية الملائكة، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**فوَصَف الحقُّ لنا ما جرى لنَقِفَ عنده ونتعلّمَ الأدبَ مع الله تعالى، فلا ندّعيَ ما أنا متحقّق به وحاوٍ عليه بالتقيّد؛ فكيف أن نُطلق في الدعوى، فنعمَّ بها ما ليس لي بحال، ولا أنا منه على علم**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: كما ادّعت الملائكة مطلقاً في التسبيح. «**فنفتضحَ؟!**» عند المطالبة، ونتعرّضَ المعاتبةَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهذا التعريف الإلهي ممّا أدّب الحقُّ به عباده الأُدباء الأمناء الخلفاء. ثم نرجع إلى الحكمة فنقول**».

مقام الأدب:

قال العبد: اعلم: أنّ مقام الأدب أعلى المقامات، ويقتضي المعاملةَ مع الحق والخلق بحسب ما تقتضي مراتبُهما، ولا يتحقّق به إلاّ أهل الأمانة الإلهية، وهي صورة الله ـ تعالى ـ التي حُذي آدمُ عليها حين عرضها على سماوات الروحانية وأرض الجسمانيات، ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾ [الأحزاب: ٧٢] أي لم يُطِقْنَ ذلك ولم يستطعْنَ؛ لعدم أحدية جمع الجمع عند كُلٍّ منها ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢] الكامل الحامل لواءَ الحمد، وأحديةَ جمع جميع حقائق السيد والعبد، ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، لعدُوله عن العدل في استهلاك استعداده الكمالَ الكلّيَّ في أُمور جزئية وأحوال ناقصة، ﴿جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] برتبته أنّه هو المَظهر الأتمّ

الأشمل، والخليفةُ الأكبر الأكمل؛ فتعيَّن اتّصافُه بهذا الظلم والجهل [بسبح الحقّ عنهما ولحمده بنقائضهما][(١)]، من الكمال على الوجه الأكمل، فالأُمناء هم الأُدباء أهل الأمانة الإلهية وهم الخلفاء الذين استخلفهم الله في حفظ خزائنه وخزائن خزائنه، فتذكّر.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**اعلم أنّ الأُمور الكلّية وإن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شكّ في الذهن؛ فهي باطنةً لا تَزال عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجود عيني، بل هو عينها لا غيرها، أعني أعيانَ الموجودات العينية**».

قال العبد: اختلفت النسخ وفي البعض منها: «لا تَزول».

فإن قلنا: «لا تَزال» فـ «باطنة» منصوب، وفيه تقديم وتأخير، والتقدير: «فهي لا تَزال باطنةً عن الوجود العيني»، أي لا تظهر أعيانُها، وإن كانت موجودةً في العلم الإلهي وبالنسبة إلى الحق.

وإن قلنا «لا تزول» فظاهر. يعني: أنّ الأُمور الكلّية وإن لم تكن موجودة في أعيانها؛ لكونها إذ ذاك مشخَّصةً، وإذا تشخَّصت لم تكن كلّيةً، فهي لا تزول عن الوجود العيني؛ لظهور أحكامها وآثارها في كل ما له وجود عيني؛ فإنّ الأُمور العامّة ـ كالوجود والعلم والحياة التي تعمّ الحقَ والخلقَ ـ وإن لم توجد في الأعيان؛ لكونها كلّياتٍ لا يمنع نفس تصوّر معناها عن وقوع الشركة فيها، فإنّها ـ من حيث هي هي مع قطع النظر عن إضافتها إلى الحق أو الخلق ـ حقائقُ كلّية تُطلق على كل من اتّصف بها، وقامت به من حق أو خلق، فهي ـ من كونها كلّيةً مطلقة عن الإضافة ـ لا تزال باطنةً؛ إذ لا توجد في الأعيان، ومع كونها كذلك باطنةً، فإنّها لا تزول عن الوجود العيني؛ لوجود آثارها وأحكامها في أعيان الموجودات، بل هي تحقيقها في كل ماله وجود عيني، فإنّها لا تبطن ولا تزال باطنةً من كونها كلّيةً، وكونُها كلّيةً اعتبارٌ ثانٍ مسبوقٌ باعتبار حقائقها مجرَّدةً عن كونها موصوفةً بالكلّية أو غيرها، فهي بحقائقها في كل مَن قامت به لا بكلّيتها؛ فإنّ الوجود في القديم والمحدَث هو هو، والعلْمَ في كل عالم عالم علمٌ، وكذلك الحياة فهي في كل موجود عينيٌ عينُها غيرُ زائدة عليها وجوداً وشهوداً، لا عقلاً؛ فإنّ العقل ينتزع عن الموجود وجودَه ويتعقّله زائداً على الموجود، وليس ذلك إلاّ في التعقّل لا في العين، فأمْعِن النظرَ وأنْعِم.

---

(١) كذا بالأصل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولم تَزُل»** تلك الحقائقُ الكلّية **«عن كونها معقولةً في نفسها؛ فهي الظاهرة من حيثُ أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليّتها»**.

قال العبد: أمّا كونها ظاهرةً فمن حيث إنّها في كل موجود عينيٍّ بماهيتها وحقيقتها، وهي فيه عينه غيرُ زائدة عليه؛ لعدم امتيازها عنه في الوجود.

وأمّا كونها باطنةً فلأنّها من حيث تعقّلها الأُمورَ الكلّية عامّةً ينتزعها العقل ويأخذها كليةً لا يمنع نفس تصوّرها عن وقوع الشركة فيها، فهي ـ من كونها كذلك ـ باطنةٌ معقولة لا وجود لها إلاّ في العقل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فاستناد كلّ موجود عيني لهذه الأُمور الكلية»**.

يعني: استنادُ الموجودات من كونها موجودةً، والعلماءِ من كونهم علماءَ، والأحياءِ من كونهم أحياءَ إلى هذه الكلّيات العامّة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«التي لا يمكن رفعها عن العقل»**.

أي لا تُزال من كونها كليةً معقولة.

قال: **«ولا يمكن وجودها في العين»** أي لا يتشخّص من كونها كليةً **«وجوداً تزول به عن أن تكون معقولةً»**.

يعني: أنّ هذه الكلّياتِ وإن كانت في كل موجود عينيٍّ عينَه، فذلك لا يُخرجها عن كونها معقولةً؛ فإنّ كونها معقولةً باطنةً هو من كونها كلّيةً، وكونَها عينَ كل موجود عينيٍّ هو بحقائقها بكلّيتها؛ لوجود تميّز تعقّل كلّيتها عن تعقّل حقيقتها في العقل، وعدم تميّز حقيقتها عن الوجود العيني، ولا يُخرجها أيضاً كذلك كونُها معقولةً وكليةً عن كونها بحقيقتها في كل موجودٍ عينيٍّ عينَه، بمعنى أنّها لا تزيد عليه ولا تمتاز عنه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وسواءٌ كان ذلك الموجود العيني موقّتاً أو غير موقّت؛ إذ نسبة الموقّت وغير الموقّت إلى هذا الأمر الكلّي واحدة»**.

يريد ـ رضي الله عنه ـ بالموقّت الحادثَ الفانيَ من العالَم، فظهور هذه الأُمور الباطنة المعقولة الكلّية بالأعيان الحادثة ـ التي وجودها موقّت غيرُ مؤبّد ـ يكون موقّتاً كذلك غيرَ مؤبّد كوجود زيد ـ مثلاً ـ وعلمِه وحياتِه، كهو غير أبدية بل هو موقّتة، وظهورُها لمن ليس وجوده موقّتاً ولا متناهياً غيرُ موقّت ولا متناهٍ؛ لانضياف هذه الحقائق الكلّية النسبيّة المعقولة إلى كل موجود عينيّ وظهورها فيه بحسَبه وبموجب ما تعطيه ذاتُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«غيرَ أنّ هذا الأمر الكلّيَ يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائقُ تلك الموجودات العينيَّة، كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحيّ فالحياة حقيقة معقولة، والعلم حقيقة معقولة متميّزة عن الحياة، كما أنّ الحياة متميّزة عنه، ثم نقول في الحق تعالى: إنّ له علماً وحياة، فهو الحيّ العالم. ونقول في المَلَك: إنّ له علماً وحياة فهو الحيّ العالم. ونقول في الإنسان: إنّ له حياةً وعلماً فهو الحيّ العالم. وحقيقة العلم واحدة، وحقيقة الحياة واحدة ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق: إنّه قديم، وفي علم الإنسان: إنّه حادث، فانظر ما أحدثته الإضافةُ من الحُكم في هذه الحقيقة المعقولة»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ الحقائق الكلّية مطلقة، لها من حيث هي هي خصوصيةٌ ذاتية لا تُخرجها عن تلك الخصوصية الذاتية إضافتُها إلى الموجودات العينية كحقيقة العلم ـ مثلاً ـ معنىً قائم بالذات العالمة، به تسمّى عالمةً، وهو في طور التحقيق عبارة عن إدراك المعلوم، وكشفُه بما هو به هو وبما هو عليه في عينه على وجه الإحاطة والتمييز عن غير هذه حقيقةُ العلم، وليست إضافتها ونسبتها إلى الحق أو إلى الخلق مُخرجةً لها عن هذه الحقيقة المخصوصة، ولكن يعود إليها من إضافتها إلى كل موجود عيني ـ إذا أُضيفت إليه ـ أن تكون فيه بحسَبه، فإن كان المضاف إليه موجوداً قديماً مطلقاً، كان علمه قديماً مطلقاً كذلك، وإن كان المضاف إليه حادثاً، مقيّداً، موقّتَ الوجودِ، كان علمه حادثاً مقيّداً كذلك، وهذا ممّا اقتضت هذه الحقائق بشرط الانضياف، فهي لا تَزال على ذلك ما دام ذلك الشرط مقترناً بها، وهذا ظاهر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية، فكما حَكَم العلمُ على مَن قام به بأن يقال فيه: إنّه عالم، كذلك حَكَم الموصوفُ به على العلم بأنّه حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم، وصار كل واحد»** يعني من المضاف والمضاف إليه **«محكوماً به ومحكوماً عليه»**، يعني من جهتين مختلفتين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومعلوم أنّ هذه الأُمورَ وإن كانت معقولة»** أي لها وجود في العقل والعلم **«فإنّها معدومة العينِ موجودةُ الحكم»** يعني في الوجود العيني، لأنّها لم تتعيّن في الوجود تعيّناً شخصياً غيرَها من الأعيان الموجودة، وإلاّ لكانت شخصيةً، وأُشير إليها، ولم تكن كلّيةً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما هي محكوم عليها إذا نُسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحُكمَ في الأعيان الموجودة»**؛ فإنّ ظهورها في الأعيان بحسَبها **«ولا تقبل التفصيلَ ولا التجزّيَ؛ فإنّ ذلك مُحال عليها؛ فإنّها بذاتها في كل موصوف بها»**.

يعني: أنّ الإضافة والنسبة لا تخرجها عن حقائقها كما قرّرنا.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كالإنسانية في كلّ شخصٍ شخصٍ من هذا النوع الخاصّ لم تتفصّل ولم تتعدّد بتعدّد الأشخاص، ولا برحت معقولةً»**.

يعني: أنّها لو تفصَّلتْ وتعدّدتْ بتعدّد الأشخاص، لكانت عن أصلٍ كثرةٍ فيها وهي واحدة في حقيقتها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإذا كان الارتباط بينها وبين من له وجود عيني قد ثبت، وهي نِسَب عدمية، فارتباط الموجودات بعضِها ببعض أقربُ أن يُعقل؛ لأنّه على كل حال بينها جامع ـ وهو الوجود العيني ـ وهناك، فما ثَمَّ جامع. وقد بعد الارتباط بعدم الجامع، فبالجامع أقوى وأحقُّ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ هذا الأمر العامّ من حيث عدم تعيُّنه في الوجود العيني متميّز، وتميُّزه عن الأعيان الوجودية في الخارج أمر عدمي، وهو معدوم العين، ومهما ساغ الارتباط بينها ـ مع كونها معدومةَ الأعيان ـ وبين الموجودات العينية، فوجود الارتباط بين الموجودات أولى وأحقُّ، وعلى هذا يكون الارتباط بين الموجود القديم الحق، وبين الحادث الخلق ثابتاً صحيحاً، وهو المطلوب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولا شكّ أنّ المحدَث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدِث أحدثه؛ لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباطَ افتقارٍ، ولا بدّ أن يكون المستنَد إليه واجبَ الوجود لذاته غنيًا في وجوده بنفسه، غيرَ مفتقر، وهو الذي أعطى الوجودَ بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه ولمّا اقتضاه لذاته كان واجباً به»**.

قال العبد ـ أيّده الله ـ: كونُ العالَم ممكناً في حقيقته يقتضي أن يكون في ذاته مفتقراً إلى المرجّح في الوجود؛ لأنّ الممكن ـ من حيث هو ممكن مع قطع النظر عن المرجّح ـ نسبتُه إلى الوجود والعدم بالسَواء، فهو من حيث هو ممكن ليس بأولى أن يُوجَد، وإلاّ لكان واجباً، ولا أن لا يوجَد وإلاّ لكان ممتنعاً وكلُّ ممتنع الوجود فليس بممكن وإلاّ لكان الممكن باللاوجود أولى ولم يكن ممكناً، وكذلك كل واجب الوجود فليس بممكن بالإمكان الخاصّ، وإن صدق إطلاق الإمكان العامّ عليه عرفاً خاصًا، فإنّا لا نعني بالإمكان العامّ إلاّ عدمَ الامتناع، فلمّا لم تكن للممكن أولويّةُ

الانحياز إلى أحد النقيضين، افتقر في تعيّنه ـ إما في الوجود أو في العدم ـ إلى المرجّح، وعلى جميع التقادير ثبت افتقاره إلى المرجّح، وهو الحق الواجب الوجودِ لذاته؛ لأنّ المفتقر إليه إن لم يكن واجبَ الوجود، لزم أن يكون ممكناً أو ممتنعاً، فإن كان ممكناً فالقول فيه كالقول في كل ممكن، ولزم إمّا الدور وإمّا التسلسل في العلّة، وهما باطلان عقلاً، وإن كان ممتنعاً، فلا يصلح أن يكون واجبُ الوجود ما لا وجود له، ولا قابلاً للوجود، فلم يَبْقَ إلاّ أن يكون المرجّح الواهب للوجود واجبَ الوجود لذاته غنيًّا في وجوده بذاته عن الغير، غيرَ مفتقر إليه. وليس المراد من الواجب إلاّ ذاتاً لا افتقار بها في وجودها إلى الغير، فوجودها إذن من ذاتها ضروري واجب.

فإن قيل: الوجوب في تعقُّله مفتقر إلى تعقُّل ما ليس بضروري الوجود واجبة، فهو إذن من الحقائق النسبية، وفيه رائحةُ الافتقار، وتوقّفُ تعقُّل الوجوب على الامتناع أو الإمكان كتوقّف تعقّله على تعقّل غيره.

قلنا: لا يلزم من توقّف تعقّل الواجبية على تعقّل غيرها توقّفُ تحقّقه في ذاته على تحقّق ما ليس كذلك، أو على عدم تحقّق غيره كذلك؛ فإنّ ثبوت الوجود بالذات أمر ذاتي للواجب الوجود بالذات، فلا يفتقر في ذلك إلى غيره ولا يتوقّف عليه، ولكنّ الواجب الوجود مفيض من وجوده ووجوبه على ما ليس كذلك، ومستلزم له في الوجود المستلزمِ لوجود غيره؛ والموجبُ له لا يتأخّر في تحقّقه عن لازمه في الوجود؛ لتوقّف وجودِ اللازم على الملزوم، ولكن عدم اللازم قد يستلزم عدمَ الملزوم في الدلالة، وإذا ثبت وجوب الوجود لذاتٍ من عينها ونفسها، وثبت افتقار غيرها في وجوده إليها، فمهما وُجد ذلك الغير فوجوده من فيض وجود واجب الوجود بالذات، فبالضرورة يُنسب ذلك الغير في وجوده إلى مَن أفاض عليه الوجودَ، ولا بدّ أن تكون الإضافة ذاتيةً للواجب الوجود بالذات، فيوجِب وجودَ المفاض عليه المفتقرِ في وجوده عنه إليه، والمقتضي أمراً لذاته لا يَزال عليه ما دامت ذاتُه.

فلمّا اقتضى الحق الواجب الوجود فيضُه ـ وهو الوجود المطلق ـ أن يُفيض الوجود على الخلق المقيّد، كان واجباً به بالضرورة؛ إذ الإله يقتضي وجود المألوه، والربُّ يوجب المربوب، والخالق يستلزم وجود المخلوق؛ وذلك من كونه إلهاً ربًّا موجداً أو مفيضاً للوجود بالذات وعلّة، لا من حيث ذاتية الذات، المطلقة عن كل وصف ونعت، الغنيّةِ عن العالمين؛ فإنّ اعتبار ذاتية الذات سابق ومتقدّم على جميع الاعتبارات.

ولمّا كان وجوده عينَ ماهيته، فلا تلزم مساوقة وجود الحادث لوجود القديم، ولكنّه من كونه مفيضاً للوجود وموجِداً لهذا الحادث يُوجَد عنه الحادثُ، فالارتباط من قِبل الحادث بالافتقار الذاتي إلى محدِثٍ يُحدثه ويوجده على التعيين، ومن قِبل الموجد بالإيجاد والاستلزام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولمّا كان استناده إلى مَن ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما يُنسب إليه من كل شيء من اسم وصفة**».

يعني: من حيث اقتضائه أن يكون على صورته بحيث لا يخرج الاسم والصفة من حقيقتها الخاصّةِ، وإن أوجبت الإضافةُ نعتاً، ليس لها بالفعل، بل بالصلاحِيَة وبشرط الإضافة كما ذكر في حقيقة العلم والحياة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ما عدا الوجوبَ الذاتيَّ؛ فإنّ ذلك لا يصحّ في الحادث وإن كان واجب الوجود، ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا كان العبد على صورة سيِّده، وجب أن يكون واجباً، ولكن وجود العبد ووجوبه مستفاد من الواجب بذاته الموجبِ لوجود هذا الحادث، فما له قَدَمٌ في الوجوب الذاتي؛ لكون وجوب وجود العبد لا بذاته لا بذاتٍ مطلقةٍ منها ذاتُه، أو وجودٍ مطلقٍ منه وجودُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثم لِتَعْلَمْ أنّه لمّا كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا ـ تعالى ـ في العلم به على النظر في الحادث، وذكر أنّه أرانا آياتِه فينا فاستدلَلْنا بنا عليه، فما وصفْناه بوصف إلاّ كنّا نحن ذلك الوصفَ**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا قرَّر أنّ الخليفة ظاهر بصورة المستخلف فيما استنابه فيه، ونَسَبه إليه، وملّكه إيّاه، لا جَرَمَ أنّه ـ تعالى ـ أحاله في العلم به على النظر في الحادث في كل ما نُسب إليه من صورة على صورة القديم، فإذا عرفنا المخلوقَ على الصورة بِنِسَبه ولوازمه الثبوتية ـ كماليِّها وغير كماليِّها ـ استدْلَلْنا بكمالاتنا الثبوتية ـ التي أعطانا الكاملُ بالذات ـ على ثبوت الكمالات له على الوجه الأكمل، واستدللنا أيضاً بنقائصنا ونِسَبنا غيرِ الكمالية على أنّها منتفية عن موجدنا وثابتة له نقائضُ تلك النقائص من الكمالات، وفي الحقيقة ما وصفناه بوصفٍ إلاّ كنّا نحن ذلك الوصفَ. والتحقيق يقتضي أنّه ليس لنا من الأمر شيء، بل كل ما لنا فمنه، كما قال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ﴾ [النحل: ٥٣] فما وصفْناه بنا إلاّ من حيث كوننا به فيه منه له.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«إلاّ الوجوبَ الخاصَّ الذاتي، فلمّا علمْناه بنا ومنّا، نَسَبْنا إليه كلَّ ما نسبناه إلينا».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: من حيث إنّ نسبة نسبة الشيء نسبةٌ لذلك الشيء ولازمُ لازمه بالوسط.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وبذلك وردت الأخبار الإلهية على ألسنة التراجم إلينا، فوَصَف نفسَه لنا بنا، فإذا شهدْناهُ شهدْنا نفوسَنا، وإذا شهدنَا شهدَ نفسَه».**

قال العبد ـ أيّده الله تعالى به ـ: اعلم: أنّ الله علم نفسَه ذاتَ نِسَبٍ مُستهلَكةِ الأعيان في أحدية ذاته وهويّته المطلقة، وأراد أو أحبّ أن يُظهرها في الوجود العيني، أو يُظهرَ هويّتها فيها بحسَبها، وكانت متمايزةَ الأعيان في التعين بالعلم الذاتي كعلم الواحد العالم بأنّه ذو نِسَب ونسب نسب، فلمّا تعلّقت المشيّة بإظهار هذه النسب في الوجود، تجلّى الله الجواد الرحمٰن المحسن الوهّاب بإفاضة الوجود من يَنبوع الجود، فأوجدها في أعيانها لها في عرصة الشهود، وبعد تحقُّق هذه النسب الحقيقية، إنّ الحقائق النسبيةَ فما لها أن تدلّ على الحق المطلق، أو نشهدَه إلاّ من خصوصها وبها، قد ظهر الوجود فيها بحسبها، فلولا أنّ في الوجود صلاحية الظهور في كل حقيقة أو نسبة منها بحسبها وعلى صورتها، لَما ظهر بذلك كذلك، ويضاف إذ ذاك إلى الوجود الحق الظاهرِ في كل حقيقة منها على صورتها ما يضاف إلى تلك الصورة، فافهم. إذا فهمتَ، فهمتَ.

فاعلم أنّا نحن صور تلك النسب الذاتيةِ والشؤون الغيبية، اقتضانا بالذات من كونه إلهاً موصوفاً بالموجدية، منعوتاً بالربوبية، فلمّا وَصَف نفسه لنا بنا ـ أعني بالنسب والأسماء والصفات التي نحن صورها ـ وأحالنا في المعرفة والعلم به علينا بقوله الحق، على لسان رسول الصدق: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» فعَلمْنا به أنفسَنا، وعلمْنا من علّمنا بنا علّمنَا به، فما علمْناه إلاّ بنا وما عَلِمْنا ما عَلِمْنا إلاّ به، فما علمْنا إلاّ إيّاه به منه فيه، وما علمْنا أنفسَنا إلاّ فيه عينِه، فنحن فيه هو عينُه، وهو فينا نحن أعيانُنا؛ لأنّا فيه شؤونه الذاتية ونِسبُ نسب الإنّيّة الغيبية، وهي الهوية العينية، فإذا شهدَنا فيه شهد نفسَه، وإذا شهدْناه فيه أو فينا شهدْنا أنفسَنا، فما نحن إلاّ وجوداتٌ تعيّنية وتجلّياتٌ وجودِيّة، نَفَسيةٌ، ظاهرة بخصوصيات أعياننا وماهياتنا التي هي شؤونه الذاتية ونِسَبُه ـ أو نسب نسبه ـ الغيبيةُ الوحدانية، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ولا نشكّ أنّا كثيرون بالشخص والنوع، وأنّا وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا، فنعلم قطعاً أنّ ثَمَّ فارقاً، به تميّزتِ الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد».

يعني: ـ رضي الله عنه ـ: أنّ هذه الشؤون وإن اشتركت في أنّ كلاً منها شأن ذاتي له أو نسبة من نِسَب الألُوهية، ولكنّه لا بدّ أن تكون لكلّ شأن منها خصوصية، بها يتميّز عن غيره، فتلك الخصوصيات هي التي أوجبت تعدّدَ الأشخاص وتمايُزَها بشخصياتها عند وجودها العيني بموجب وجودها العلمي، فالوجود وإن كان موجوداً للكلّ، ولكنّ الخصوصياتِ الذاتيةَ تُعيِّن الوجودَ الواحد بحسبها، فيختلف ظهور الوجود الحقِ الواحد الأحد في جميع مراتب العدد، ويتكثّر بحسب القوابل المختلفة المتكثّرة، ولولا هذا السرّ، لم تظهر الكثرة المتعقّلة في الواحد ظهوراً وجودياً، ولا الكثرةُ الوجودية في أحدية الجمع، كما نقول: «مدينة واحدة» مع اشتمالها على البيوت والدُور الكثيرة، وكقولنا: «كتاب واحد» مع أنّه ذو حروف وكلمات كثيرة، و«شخص واحد» مع أنّه ذو أجزاء وأعضاء كثيرة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فكذلك أيضاً، وإن وَصَفَنا بما وصف به نفسَه من جميع الوجوه، فلا بدّ من فارق وهو افتقارنا إليه في وجودنا، وتوقّفُ وجودنا عليه؛ لإمكاننا وغِناه عن مثل ما افتقرنا إليه. فبهذا صحّ له الأزَل والقِدَم الذي انتفت عنه الأوّلية التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا تُنسَبُ إليه الأوّليةُ مع كونه الأوّلَ. ولهذا قيل فيه: الآخِرُ، فلو كانت أوّليته أوّليةَ وجود التقييد، لم يصحّ أن يكون الآخِرَ للمقيَّد؛ لأنّه لا آخر للممكن؛ لأنّ الممكنات غير متناهية، فلا آخر لها. وإنّما كان آخراً؛ لرجوع الأمر كلّه إليه بعد نسبة ذلك إلينا».

قال العبد ـ أيّده الله ـ: كما أنّا وإن كنّا مشتركين في الاستناد إلى الحق والدلالة عليه وفي القيام بوجوده الواحد، ولكنّا كثيرون بالأشخاص والخصوصيات الذاتية، والتفرقةُ فيما بيننا ظاهرة، فكذلك إذا دلَلْنا عليه؛ فإنّ دلالة كلٍّ منّا بخصوصيةٍ ليست في الآخَر، وكذلك وإن وَصَفَنا بما وصف به نفسَه وأعطانا الاتّصافَ بأوصافه جميعاً والتَسَمّيَ بأسمائه طُرًّا، فلا بدّ من فارق بيننا وبينه لا نشاركه فيه أصلاً، وهو وجوبه الذاتي الذي انفرد به من ذاته دوننا، وأمّا الفارق من قِبلنا الذي خُصِّصْنا به دونه فهو افتقارنا جميعاً إليه على التعين في الوجود؛ وذلك لإمكاننا الذاتي، كما مرّ، فتذكّرْ.

واعلم: أنّ في الإمكان سرًا شريفاً ذكرنا في موضعه، فاطلبه من هناك، إن لم تعثر عليه من هاهنا، فقد أومأنا إليه في مواضعَ ممّا سلف وفيما خلف.

وقوله: «عن مثل ما افتقرنا إليه» يدلّ على شمول الافتقار ومرتبتَي الوجود أعني مرتبتي الحق والخلق؛ لكون الوجود يشملهما، والحق من حيث ذاته ووجوده الذاتي غنيّ عنّا ونحن مفتقرون إليه بذواتنا في وجودنا، ولكنّ الربوبيةَ من كونها تقتضي المربوب بحقيقتها، والخالقيةَ لا تُتعقّل بدون المخلوق وجوداً وتقديراً؛ فثبت الافتقار للنسب الإلهية في تعيّنها الوجودي والتعقلي إلى متعلّقاتها؛ ضرورةَ توقّف الأُمور الإضافية والنِسْبية على طرفيها وافتقارِها إليها، ولا يقدح ذلك في الغِنى الذاتي؛ فإنّ الله غنيّ بذاته في وجوده أزلاً وأبداً. وهذا الافتقار المذكور ليس إلاّ في النسب الأسمائية؛ فإنّ الأُلوهية والربوبية والخالقية والرازقية وغيرَها حقائقُ يتحقّق وجودها بالمألوه والمربوب والمخلوق والمرزوق، والغِنىٰ لله في ذاته؛ لكون وجوده من ذاته، وعينَ ذاته.

ولهذا السرّ صحّ له الأزل والقِدَمُ، يعني نفيَ الأوّلية والمسبوقية عن وجوده الذاتي، فلا أوّل له سابقاً عليه، بل هو الأوّل السابق بوجوده المطلق الذاتي على التعينات الوجودية التقييدية، وليس متعلّقُ الحدوث والقدم حقيقةَ الوجود، بل تعيُّنَه بحسب الأزمان والأوقات والمواطن والمراتب لا غيرُ، والتعيّن نسبة عدمية أيضاً مع قطع النظر عن المتعيِّن.

فسبحان الذي وَسِع بجوده ورحمته وعلمه وحكمته كلَّ شيء حتى النسبَ العدميةَ، أحدثها وأعطاها ضرباً من الوجود، وأظهرها موجودةً للشهود المعهود. فلو كانت أوّليةُ الحق من حيث الوجود العيني المقيَّدِ، لم يصحّ أن يكون هو الآخِرَ؛ لأنّه لا آخر للممكنات؛ لأنّها غير متناهية، فلو كانت متناهيةً، صحّ أن يكون لها آخِر، فليست أوّليّته ـ تعالى ـ بمعنى أوّلية وجود التقييد، ولا آخِريّتُهُ بمعنى أنّه إذا انتهت الممكنات غيرُ المتناهية، كان هو آخِرَها، فكان آخِرَ وجود التقييد، بل أوّليته وآخريته بمعنى أنّه لا موجود إلاّ هو، فالكلّ منه إليه ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [غافر: ٣]. بمعنى أنّه المطلق غيرُ المتعيِّن في عين كونه عينَ الكلّ أوّلاً بدايةً، والمتعيِّنُ في عين لاتعيّنه وإطلاقه بتجلّياتٍ غيرِ متناهية آخِراً لا إلى غاية ونهاية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فهو الآخِر في عين أوّليته، والأوّلُ في عين آخِريته»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الوجود المطلق هو الأوّل على الإطلاق، ثم إن تعيَّن وتقيَّد الوجود بتنوّع التجلّي في مراتب تعيّناته فهو في حقيقته على أوّل الإطلاق الأصلي؛ لأنّ التعين والتقيد نسبتان لا تقدحان في إطلاقه الحقيقي الذي ليس في مقابلة التقييد، بل هو معنىً ذاتيٌّ للذات. نعم، الإطلاق والتعيّن يستلزم تعقّلهما انتفاءَ البداية والنهاية، والافتتاحَ والاختتامَ، شمل بنور هويّته وإنّيّته المطلَق والمقيَّدَ، فإنّ العين المطلقة عينُ المطلق اللامتعيّن وعينُ المتعيّن غيرِ المتناهي في تعيّنه، لا إلى أبدِ أبدَ الأبد، فهي هي في اللاتعيّن الأوّل الباطنِ وفي التعيّن الآخِر الظاهرِ، فما ثَمَّ إلاّ هو هو، فهو الأوّل في عين آخريته والآخرُ في عين أوّليته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثمّ لِتَعْلَم أنّ الحق وَصَف نفسَه بأنّه ظاهر باطن وأوجد العالم عالمَ غيب وشهادة لنُدرك الباطنَ بغيبنا والظاهرَ بشهادتنا. ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء، فنخاف غضبَه ونرجو رضاه. ووصف نفسه بأنّه جميل وذو جلال، فأوجَدَنا على هيبة وأُنسٍ، وهكذا جميع ما يُنسب إليه ويسمّى به. ثم عبَّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجّهتا على خلق الإنسان الكامل؛ لكونه الجامعَ لحقائق العالم ومفرداته**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّه لـمّا كان الإطلاق الذاتي الذي تستحقّه الذاتُ ليس في مقابلة التقييد والتحديد، بل إطلاق عن التقييد بالإطلاق الذي في مقابلة التقييد، فهو إطلاق عن التقييد وعن الإطلاق بجمعه الذاتي بينهما جمعاً، غيرَ متقيّد أيضاً بالجمع، بل مطلقاً عن كل اعتبار، ولا لسان في هذا المقام ولا حكم ولا اسم ولا صفة، بل بَهتٌ بَحتٌ، وخَرَسٌ صِرْف.

وبتحقّق التعيّن الأوّل مفتاحِ مفاتيح الغيب يتعيّن للعين المطلقة تعيّنٌ ولا تعيّنٌ، وإطلاق وتقييد، ووحدة وكثرة، وفعل وانفعال، فتُعَيَّنُ بالتعيّن الأوّل النسبُ الذاتية وهي: الأوّلية والآخرية، والباطنية والظاهرية وهو من حيث التعيّن ـ بلا اعتبار التعين واللاتعين ـ لا أوّلٌ ولا آخِرٌ، ولا باطن ولا ظاهر، ولا نسبةُ هذه النسبة ولا لا نسبتها أحقُّ وأولى، ولكنّه ـ تعالى ـ من حيث إطلاقه باطن، وقد جَعل الباطنَ بحجاب عِزِّ غيبه عن أن يُحاط به أو يَتناهى، أو يكونَ له بدايةٌ، فله الجلال، وهو من حيث تعيُّنه ظاهر جميل بجمل القصد إليه والاستناد من كونه مبدأً للتعينات الشؤونية الكلّية مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلاّ هو، يعني ليس علمها إلاّ للهوية المطلقة الكبرى التي للمعيَّن، وهي فيه هو، وهو فيها هي؛ فظهرت الاثنينية بالتعين الأوّل للعين الواحدة بالوحدة الحقيقية، وهي من حيث حضرتها الجلالية تَقهر أعيانَ الأغيار، وتغضب

عليها غيرةً أحدية، ولكنّها من حيث التعين ترضى عن كلّ معيَّن قابل ومتعيّن مقبول رضىً خصيصاً بخصوصيته؛ لكونه جهدَه واستطاعتَه، كما قال:

«ما لي سِوى الروح خذه جهدَ الفقير المُقِلّ»

وقد ورد الوارد في هذا البيت عليَّ بمعنى مخترعاً في المَحْتِد والمشرب عند المبصر المستبصر، فقال:

«ما لي سوى أنت خذ بي جهد الفقير المذلّ»

فتأمّل أيّها المتأمّل.

وبموجب هاتين اليدين اللتين لهما القبض والبسط، والعطا والمنع، والرفع والوضع، أوجدَنا ذوي خوفٍ ورجاء، وقبضٍ وبسط، وهيبة وأُنس، فنَهاب جلالَه، ونأنس بجماله، ونخاف غضبَه، ونرجو رضاه. فظهرت فينا أحكام الاثنينية، المذكورةُ في اليدين، كما أشار إليه رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله: «وخلق آدمَ بيديه» الحديث. وقال الله ـ تعالى ـ لإبليسَ ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

وكما أظهر الله من هاتين اليدين المباركتين لآدمَ عند تجلّيه، فقال له: اِخْتَرْ أيّتَها شئتَ، فقال آدمُ: اخترتُ يمين ربّي، وكلتا يدَيْ ربّي يمين مباركة، ففتح ـ سبحانه ـ يمينه، فإذا فيه آدمُ وذرّيّته، ولذلك خمّر الله بيديه طينةَ آدمَ أربعين صباحاً.

فكان ربّنا ـ تبارك وتعالى ـ يتجلّى على صورته التي خَلق آدمَ عليها ويخمّر طينته بيديه المباركَتين حتى تخمَّر فيها ببركة توجّهه الكلي الجمعي الإلهي سرُّ أحدية الجمع الذاتي الإلهي بين يديه، حتى بَدَت فظهرت في طينته، صورتُه المباركة على أحسنِ تقويم، وأكمل تعديل وترسيم، فظهرت فيه جميع الحقائق الجلالية القهرية والجمالية اللطفية، وكمل به. وفيه سرّ الإطلاق والتقييد، والتعيّن واللاتعيّن، فكان أكملَ كَوْنٍ وأجمعَه وأتمَّه، وأفضلَ مظهره وأوسعَه وأعمَّه.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**فالعالَم شهادة والخليفة غيب، ولهذا احتجب السلطان ووَصَف الحق نفسَه بالحجب الظلمانية وهي الأجسام العنصرية الكثيفة والنورانيةِ وهي الأرواح والعقول والنفوس وعالم الأمر والإبداع، والعالَمُ بين لطيف وكثيف، فهو عينَ الحجاب على نفسه فلا يُدرِك الحقَ إدراكَه نفسَه ولا يزال في حجابٍ لا يُرفع مع علمه بأنّه متميّز عن موجده بافتقاره ولكن لا حظّ له في وجوب الوجود الذاتي الذي للحق، فلا يدركه أبداً. فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غيرَ معلوم علْمَ ذوقٍ وشهود؛ لأنّه لا قدم للحادث في ذلك**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: خلق الله آدمَ على صورة الرحمٰن، كما نطق به الصادق الذي ما ينطق عن الهوى؛ لأنّ الخليفة على صورة مستخلفه فيما استُخلف فيه واستُنيب، وإن لم يظهر بصورة مستخلفه فما هو بخليفة.

ثم خلق الله العالَم على صورة آدمَ؛ لما ذكرنا أنّ العالم صورة تفصيل النشأة الإنسانية، والإنسان صورة جمعها الأحديةُ؛ فهو غيب العالم، والعالم شهادته وظاهره؛ لكون الكثرة والتفرقة حجاباً ظاهراً، والجمعيةِ الأحدية غيباً باطناً، فالإنسان روح العالم وقلبه وسرّه الباطنُ ولُبُّه، ولهذا السرّ وُجد احتجاب السلاطين والخلائف ضَرْبَ مثالٍ للأمر، حتى يكون غيباً، كما أنّ اللبّ غيب في القشر، وذلك أليقُ بعزّة الخليفة وعظمته، كما أنّ الله ـ تعالى ـ وصف نفسَه على لسان رسولنا بالحُجُب، فقال ـ ﷺ ـ: «إن لله سبعين ألفَ حجابٍ من نور وظلمة»، فالاحتجاب بالحُجُب من مقتضيّات السلطنة والخلافة[1].

ولمّا كان العالم بين لطيف وكثيف، جسم وروح، قد تعيّن الوجود الحق عامراً لعوالمهما وكثراتهما غيرِ المتناهية، وكلٌّ من العالَمَيْن حجاب على الآخر، فتحجَّب اللطيفُ بالكثيف، والكثيف باللطيف، واللطيف باللطيف والكثيف، فالعالم عين حجابه على نفسه، فلا يُدرِك الحقَ أبداً إلاّ من وراء هذه الحجب الكثيفة واللطيفة؛ وذلك لأنّه لا حظّ له في الوجوب الذاتي؛ ولأنّه مفتقر في الوجود إلى مَن يتوهّم أنّه غيره، فلا يزال في حجاب الغيرية ما بين كثيفٍ نسمِّيه جسماً، ولطيفٍ نسمِّيه روحاً أو عقلاً أو نفساً أو معنى، وهي فيما بينها أغيار؛ لوجود المغايرة بين التعيُّنات الحقيقية والخصوصيات الذاتية، فلو شهد العالَمُ العينَ ـ المحتجبة بحجب الغيرية عن أعين أعيان الأغيار ـ أنّها بالحقيقة عين هذه الأغيار، لزال عن عينها الغَيْنُ والحجابُ، ولكنّ العزّة والغيرة أوجبتا الغيريةَ، ولا بدّ، ﴿۞ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّوا۟ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [المؤمنون: ٧٥].

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**فما جَمع الله لآدمَ بين يديه إلاّ تشريفاً، ولهذا قال لإبليس:** ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] **وما هو إلاّ عينُ جمعه بين الصورتين: صورةِ العالم وصورة الخلق، وهما يدا الحقّ. وإبليسُ جزء من العالم، لم**

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ: «إن الله عزّ وجل دون سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، وما يسمع من نفس شيئاً من حس تلك الحجب إلا زهقت» (حديث رقم ٥٨٠٢ [٦/ ١٤٨]) ورواه غيره.

تحصل له هذه الجمعيةُ. ولهذا كان آدمُ خليفة، فإن لم يكن ظاهراً بصورة مَن استخلفه فيما استخلفه فيه، فما هو خليفةٌ، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرَعايا التي استُخلف عليها ـ لأنّ استنادها إليه، فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ـ وإلاّ فليس بخليفة عليهم».

وذلك لأنّ الكمال في أحدية جمع الجمع، ثم الكمالاتُ كلُّها إنّما تَفيض من أحدية جمع هاتين اليدين المباركتين الإلهيتين، فوجب أن تكون الكمالات المنبعثة من اليدين مجتمعةً فيه مع أضعافها؛ إذ الهيئة الجمعية الأحدية تعطي في الجامع أن يَظهر فيه كلُّ حقيقة من حقائق اليدين بهيئة الجمع، ولهذا توجّهت المطالَبة والمؤاخذة على إبليسَ الذي هو جزء من العالم في امتناعه عن سجود آدمَ؛ لكون الواجب على كلّ قوّة من القوى الروحية والقوى الطبيعية جمعاً وفرادى، هو الإذعانَ والانقيادَ والطاعةَ والدخولَ تحت حكم صاحب الجمعية بين اليدين اللتين في قبضتهما عالَمُ الأرواح اللطيفة وعالم الطبيعة الكثيفة، وإبليسُ في إحداهما، ولكنّ حقيقة إبليسَ منافية لحقيقة آدمَ بالحقيقة والطبع؛ لأنّ حقيقة آدمَ ﷺ صورةُ ظاهريةٍ أحدية جمع الجمعيات الإلهية والجمعيات الكونية، وإنّما جمع الله له بين اليدين؛ لأنّ الإنسانية التي هي حقيقته تقتضي الاعتدالَ وكمالَ الجمع بين التعين والإطلاق، والكثرة والوحدة، وعدمَ الانحصار في تعيّنٍ جزئي، بخلاف حقيقة إبليسَ؛ فإنّها صورة الانحراف التعيُّني الحجابي إلى الأنانية الجزوية المتقيدة بالاستعلاء والاستكبار، والظهور والعلوّ على حقيقة العين؛ إذ التعيّن يَكْفُر العينَ ويحجبه ويعلو عليه. وهذه الحقيقة تقتضي التفرقة النارية المعتلية على باقي العناصر.

فلمّا تباينت الحقيقتان، وقعت المضادّة والمحادّة والمعاداة في عالم الصورة بسبب المضادّة الحقيقية في الحقيقة وبحسبها، ولأنّ نشأة كلّ واحد منهما تُضادّ نشأة الآخر في الجزء الأعظم؛ فإنّ الجزء الأعظم في نشأة الإنسان الماءُ، ثم الأرضُ، وهما يُعطيان بحقائقهما وصورِهما وقواهما وروحانياتهما الليِنَ والإذعانَ والطاعةَ والقبولَ والانقيادَ والإيمان والثّبات والوقار والتُّؤَدَةَ والسكينة والخشوع والاستكانة والعبودية والتذلُّل والعلم والحلم والإناءة وما شاكل ذلك، والجزءَ الأعظمَ في نشأة إبليسَ والشياطين النارُ، وهي بحقيقتها وصورتها وروحانيتها تعطي الاستعداد والاستكبار والخفّة والطَيْش والسفوف والكبر والخُيَلاء والتسلّط والجبروت والكفر والجُحُود والحقد والحسدَ؛ لأنّه صورة الانحراف العنصري التعيّني، كما قلنا: إنّ التعيّن يعلو على المتعيِّن فيه، ويطغو ويكفره أي يستره وما له ثَبات؛ فإنّ نور العين

المتعيّنة في حجابية كلّ تعيّنٍ يَخرقه ويُحرقه، ومن حق التعيّن أن يلعنَ ويطردَ وينفيَ عن وجه العين المتعيّنة في ذلك التعين؛ لكونه حجاباً على مَن تعيَّن به وفيه من وجهٍ وإن كان دالاً عليه من وجهٍ آخَرَ، فمَن كان مشهوده أنّ وراءَ التعيّن أمراً هو منه يشاهد الحقيقةَ في الحجاب، ومَن لم يشاهد إلاّ حجابيةَ التعيّن، حُجِب به، والتعيُّن حجاب على نفسه، فلا يَرى العينَ المحتجبةَ به أبداً، كظَهْر المرآة لا يظهر فيه مثال صورة المرئي المنطبع في باطنه إلاّ أن يلعن حقيقةَ الحجاب عن وجه المحتجِب. ولهذا كلّ تعيّنٍ يدّعي أنانيّة هو بها محجوب عن غيره وعن عينه وعينِ الكلّ التي بها قيام الكلّ وهو قيّم الكلّ وقد أشرنا إلى هذا السرّ في الغرّاء الرائية واللامية أيضاً بقولنا: شعر:

لا يَحْجُبنَّك أشكال يشاكلها	عمّن يشكّل فيها فَهْيَ أستار
وكن به فَطِناً في أيّ مَظهره	بَدْءٌ ففي الأمر أظهار وأسرار
كالبحر بحر على ما كان في قِدَم	ثمّ الحوادث أمواج وأنهار

ومَن حُجب بالتعيّن، طَلب الاستبدادَ والتفرّدَ بتعيّنه الجزئي؛ إذ لا قَدَم له في الكلية والأحدية الجمعية الإلهية، ولَعْنَ الحضرةِ الإنسانية لإبليسَ؛ إذ الجزئية التعيّنية حجاب على العين الكلّية الأصلية، والتعيّنُ طارٍ ولا يكون إلاّ من جِهة غلبة جزء من جزءٍ ظاهريةِ المتعيِّن أو المعيِّن، فافهم.

فلمّا جمع الله لآدَم بين الصورتين ـ صورةِ الحقّ وصورة الخلق ـ فكان له مرتبة جمع الجمع، فهي على صورة الله؛ ضرورةَ كون الحقيقة الإلهية أحديةَ جمع الحقائق الوجوبية كلّها المقتضيةِ بالذات لجمع جميع الحقائق الكونية، وبهذه الجمعية صحّت له الخلافةُ، كما نطقت الحقيقة على لسان بعض تراجم الحقائق، شعر:

أتته الخلافة منقادةً	إليه تُجَرِّر أذيالَها
فلم تكن تَصلح إلاّ له	ولم يكن يصلح إلاّ لها
ولو رامها أحد غيرُه	لزلزلت الأرض زلْزالَها

فالإنسان حامل الأمانة التي هي الصورة الإلهية التي حُذي آدمُ عليها، فإن لم يظهر الخليفة بصورة المستخلِف في الرَعايا، لم يطيعوه، وكان قاصراً عن درجة الخلافة. فلم يصلح لها، وإذا لم يكن عنده جميع ما تطلبه الرعايا، لم يطيعوه ولم يرجعوا في ذلك إلى الجميع جمعاً وفرادى ولم يكن خليفة، وإذ قد جمع الله لآدمَ بين يديه المبسوطتين بجميع الآلاء والنعماء التي يطلبها الكلُّ واستوت الحقيقة الأحدية الجمعية والوجوبية الإلهية على عرش الحقيقة الأحدية الجمعية الإنسانية الكمالية، ظهر

بصورة الله تعالى، فأوصل نِعَمَ الله وآلاءه المخزونةَ في خزائنه عنده وفيه ـ التي هي حضرات الأسماء وخزائن خزائنه التي هي حقائق القوابل والمظاهر ـ إلى العالَم الأعلى الربّاني والعالمِ الأسفل الكياني، روحانيّتها وجسمانيّتها، سماويِّها وأرْضيِّها، وظهرت جميع الحقائقِ الوجوبية والنسب الإلهية والربوبية في مظاهرها تماماً، وظهرت أيضاً بها الحقائقُ الخَلقية المظهرية في جميع مَرائيها ومراتبها ومناظرها ومَجاليها الروحانيةِ والمثالية والطبيعية تماماً ظهوراً فرقانياً تفصيلياً، وكان ظهورها في الخليقة ظهوراً جمعياً أحدياً كمالياً ليس كظهور كلٍّ منها في كلٍّ من المظاهر؛ إذ ليس كلٌّ منها كلَّ كلٍّ منها من كلّ وجه، فما في بحرَيِ الوجوبِ والإمكان حرفٌ ولا كلمةٌ إلاّ وهي في الإنسان الكامل الفاضل أفضلَ وأكملَ منه، خارجاً عنه، مع حصول فضيلته الخصيصة به له، فافهم إن كنت تفهمُ، والله الملهم والمعلم.

فما أكملَ الإنسانَ لو عَرَف قدرَه، ومَلك أمرَه، وكمَّل سرَّه، ولم يتعدَّ طَوْرَه، ولزم مركزيةَ حقيقة الاعتدال، وتحقَّقَ بحقيقة الإطلاق في الجمع والكمال!. حَقَّقَنا الله وإيّاكم ـ معاشرَ المستعدّين الطالبين لهذه الحقيقة، والمسترشدين إلى هذه الطريقةِ ـ بفضله وطَوْله وقوّته وحَوْله.

وأمّا استناد العوالم ـ التي كَنَى عنها الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بالرّعايا ـ إلى هذا الخليفة ـ وهي الخليقة ـ: فمن حيثُ إنّ كلّ حقيقةٍ حقيقةٍ من حقائق ذات الخليفة ونشأته بزرخٌ ـ من حيث أحدية جمعها ـ بين حقيقةٍ مّا من حقائق بحر الوجوب وبين حقيقةٍ مظهريةٍ لها من حقائق بحر الإمكان هي عرشها، وتلك الحقيقةُ الوجوبية مستوية عليها، فلمّا ورد التجلّي الكمالي الجمعي الإلهي على المظهر الكمالي الإنساني، تلقّاه بحقيقة الأحدية الجمعية الكمالية، وسرى سرُّ هذا التجلّي في كل حقيقة من حقائق ذات الخليفة، ثم فاض نور التجلّي منها على ما يناسبها من العالَم، فما وصلتِ الآلاءُ والنعماء الواردة بالتجلّي الرحماني على حقائق العالم إلاّ بعد تعيُّنه في الإنسان الكامل بمَزيد صِبْغَةٍ لم تكن في التجلّي قبل تعيّنه في مظهرية الإنسان الكامل. فحقائقُ العوالم وأعيانُها رَعايا للمَلِك الحقيقي المالك لهم، وعلى الخليفة رعايةُ رَعاياه على الوجه الأنسب والأليق والأفضلِ، وفيه تتفاضل الخلائف بعضُهم على بعض، فاجهدْ واشهدْ واكشفْ، تشهدْ، والله الهادي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فما صحَّت الخلافة إلاّ للإنسان الكامل فأنشأ صورتَه الظاهرةَ من حقائق العالَم وصورِه، وأنشأ صورتَه الباطنة على صورته تعالى. ولذلك قال: «كنتُ سمعَه وبصره» ولم يقل: كنتُ عينَه وأُذنه، ففرَّق بين الصورتين».

● [بيان إيجاد الحق صورةَ ظاهر الإنسان] ●

قال العبد: أمّا إنشاء صورته الظاهرة من حقائق العالَم وصوره فمن حيثُ إنّ ظاهرية الإنسان أحديةُ جمع جميع الحقائق الكونية وصورِها، فما من ذرّة من ذرّات الوجود من العقل الأوّل إلى آخر نوع من أنواع الموجودات الكونية إلاّ وفي نسخة ظاهر الإنسان الكامل نظيرتُها ومندوحتها، ونسبتُها إليه كنسبة الأصل إلى الفرع، ونسبةُ حقائق ذات الإنسان وصورها إلى حقائق العالم وصورها نسبة الأصل إلى الفرع، ولقد ذكرنا نظائر حقائق العالَم وصورِها من الإنسان الكامل في الشرح الكبير، وربما يحشو حَشْوَ حواشي هذا المختصر شيء من ذلك، حتى يكون الكتاب كافياً وافياً، والله الموفِّق والمؤيِّد والمُعِين.

● [بيان إظهار صورة باطن الإنسان الكامل] ●

وأمّا إنشاء الله ـ تعالى ـ صورةَ باطن الإنسان على صورته تعالى فهو أنّ الإنسان الكامل حاوٍ، جامعٌ لجميع الأسماء الإلهية الفعلية الوجوبية وجميعِ نِسَب الربوبية؛ فإنّه ـ أعني الإنسانَ الكامل ـ واجب الوجود بربّه، عرش الله بقلبه، فهو حق، واجب الوجود، حيّ، عالِم، قدير، مريد، متكلّم، سميع، بصير وهكذا جميع الأسماء، ولكن بالله على الوجه الأجمع الأكمل.

وصورة الله ـ التي خلق الله آدمَ عليها ـ هي أحدية جمع جميع هذه الحقائق الربانية الإلهية على الإطلاق، لا غير، فباطن الإنسان على صورة الله، وظاهره على صورة العالم وحقائقه، والظاهر مَجْلىً ومرآةٌ للباطن، والباطنُ متعيِّن في الظاهر وبه بحسَبه كما عيّن رسول الله ـ ﷺ ـ فيما أسنده إلى الله ـ تعالى ـ أنّه قال: «كنت سَمْعَه وبصره»[1] ولم يقل عينَه وأُذنه، ففرَّق بين صورته الظاهرة وصورته الباطنة.

يريد ـ رضي الله عنه ـ في هذا، الحديثَ، وإلاّ ففي غيره التعميمُ والشمول على صورتَيْه الظاهرةِ والباطنة، ولا تظنَنّ قولَنا: «صورته الظاهرة» جسمانيةً فقط فليس المراد ذلك، بل خليقَته من جسم وروح، وقوى وعقلٍ، ومعانٍ وصفات وغيرها ممّا يصدق إطلاق الخليقة وما سوى الله عليه، فالهيئة الجمعية من جميع ما ذكرنا هي صورته الظاهرة، فبهذا كان الإنسان الكامل بظاهره صورةَ العالم الأحديةَ الجمعيةَ،

---

(١) رواه بلفظه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول في أحاديث الرسول، في بيان عدد الأبدال وصفاتهم، [١/ ٢٦٥].

وقيل: فيه العالَم الصغير، أي من حيث الصورة. والذي يتضمّن هذا الحديثُ من الفرق بين الصورتين والتخصيص فهو أنّ السمع والبصر حقيقتان ملكوتيّتان وإلهيّتان للنفْس أو للروح ـ كيف شئتَ ـ وأمّا العين والأُذن فهما آلتا إدراكِ المبصَرات والمسموعات بالنسبة إلى مَن إدراكُه مقيَّدٌ بالآلات ما دام كذلك، وأمّا سمْع الحق وبصره اللذان تَسَمَّى بهما فغير متوقّف على الآلة والجارحة، فذُكر في هذا الحديث الأليقُ بجنابه تعالى لأهل العموم بلسانهم، وإلاّ فإنّ الإدراكاتِ بالآلات والجوارح كلِّها، وقد يسري النور في باطن المحقِّق المتحقِّق بهذا المقام إلى ظاهره وأعضائه وجوارحه، كما جاء في اليد والرِجْل واللسان والقَدَم والطريق، والله وليّ التوفيق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهكذا هو في كل موجود في العالم بقدر ما تطلبه حقيقةُ ذلك الموجود، ولكن ليس لأحد مجموعُ ما للخليفة؛ فما فاز إلاّ بالمجموع»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحق متعيِّن في كل جزءٍ جزءٍ من العالم بحسب خصوصيته لا غيرُ، فاشترك الكلُّ في مطلق المظهرية، وافترقتْ في الخصوصيات، ففاز الإنسان بخصوص الجمع بين جميع الخصوصيات المظهرية، ففاز بظاهره بالاسم «الظاهر» من جميع الوجوه، وبباطنه بالاسم «الباطن» كذلك، وكان الجامعَ ـ لأحديّة جمْعِها ـ على الوجه الأجمع الأحسن.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولولا سَرَيان الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالَم وجود، كما أنّه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلّية المذكورة، ما ظهر حكمها في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالَم إلى الحق في وجوده»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: قد أعلمناك فيما تقدّم أنّ الله خلق آدمَ على صورته وعلى صورة الإنسان العالِم، وأنّ الصورة التي خلق آدمَ عليها صورةُ معقولية أحدية جمع جميع الأسماء، وأنّ العالم بجميع أجزائه ـ جمعاً وفرادى ـ مظاهرُ الأسماء، التفصيليةُ، وأنّه الصورة الإنسانية الفرقانية، وأنّ صورة الإنسان الكلي على صورة العالم أو حقائقِه تماماً، وأنّ صورة باطنه صورة الله.

فتذكّر جميعَ هذه الأُصول، واعلم أنّه ما من موجود من الموجودات ولا شيء من الأشياء إلاّ وهو مظهر ومرآة ومحلّ ظهورٍ للوجود الحق الظاهرِ فيها والساري بأحدية جمع الصور الإلهية في الكلّ؛ إذ النفَس الرحماني يقتضي النور الوجودي الإلهي الفائض على المظاهر الكيانية بالصورة الربانية الأحدية الجمعية، ولكن ظهورها

في كلّ مَجْلىً وتعيُّنها في كلّ مظهر إنّما يكون بحسب القابل لا بحسب الصورة كظهور النور الكبير في المرآة الصغيرة، فإنّه صغير ومتشكّل بشكلها، وكان المراد الأوّل الأولى والمقصدُ الإلهي الأعلى الأجلى من الإيجاد هو التجلّيَ الإلهيَّ بصورته في أحدية جمع النفَس الساري في حقائق العالم، ولولا هذا السريان النوري الوجودي بصورة المقدّسة الأحدية الجمعية الإلهية في حقائق هذا المَجْلى المشهودِ الموجود، ما وُجِد موجود، ولا شهودُ مشهودٍ، فافتقار العالَم إلى الموجد من أهل هذه الحقيقة، حتى يحصل له شرف المظهرية لصورته تعالى؛ فإنّ المخلوق على الصورة التي هي مخلوقة على الصورة الإلهية يكون على الصورة الإلهية يكون على الصورة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: شعر:

«فالكلّ مفتقر ما الكلّ مستغنٍ	هذا هو الحق قد قلناه لا نَكْني
فإن ذكرتَ غنيًّا لا افتقارَ به	فقد علمتَ الذي من قولنا نعني
فالكلّ بالكلّ مربوط فليس له	عنه انفصالٌ خذوا ما قُلْتُه عنّي»

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ بجميع نِسَبه الذاتيةِ موجب لوجود العوالم والمظاهر، ومستلزم لمتعلَّقات حقائقه الوجوبية، ودقائق سائر أسماء الربوبية، وتلك المتعلَّقاتُ هي حقائق المخلوقية والمربوبية، فهي واجبة الوجود بإيجاب الواجب الوجود بالذات لها، ولولا هذه الحقائق المظهريةُ من أكوان عالم الإمكان، لما ظهرت الصورة الإلهية المقدّسة الأحدية الجمعية الذاتية، فشمل الافتقار نسبَ الربوبية وحقائقَ المربوبية، بَيْدَ أنّ افتقار العوالم إلى الحق في التحقيق بالحقيقة والوجود على التعيين، وليس كذلك افتقارُ النسب الأسمائية؛ فإنّ الوجود هو المسمّى بجميع الأسماء، المتعيِّنُ بجميع النسب، فما بها افتقار في الوجود والتحقيق إلى العالَم، ولكن في ظهور الآثار والأحكام لا غيرُ، ومع ذلك فلا افتقار بها إلى عالَم معيَّن أو مظهرٍ شخصيّ مبيَّن، بل يوجب بالذات لها مظاهرَ لا على التعيين إلى أبد الآبدين، كما هو مقتضى ذاته المقدّسة من الأزل دهرَ الداهرين. فافهم.

واعلم: أنّ فلك الوجود الحقِّ محيطٌ بالموجودات العينية والغيبية، وهويَّتَه محيطةَ وأوّلَ تعيّنه الذاتي بفلك الإلهية، وهي محيطة بأفلاك الأسماء الإلهية، ثم أفلاكُ الأسماء محيطات بحقائق مظاهرها الكيانية، وهي أجناس العوالم وأنواعها وأصنافها وأشخاصها، ودائرة فلك الهوية الكبرى ـ الذي للوجود الحق ـ فلكٌ محيط بجميع الأفلاك. وجميعُها منحصر في أربعة أفلاك:

فلكِ اللاتعيّن والإطلاقِ الوجودي العيني الحقيقي؛ وفلكِ التعين الأوّل الأحدي الجمعي الأكبر، وهو من الوجود الحق كالقلب من الإنسان، وهذا الفلك محيط بفلكين عظيمين كلّيين محيطين بسائر الأفلاك التفصيلية الآتي حديثُها في مواضعَ، مواقِعُها فلكُ الإلهية المحيطة ـ بجميع نسبها وأسمائها ـ بالفلك الكوني المظهري من المعلول الأوّل إلى آخر صورة توجَد من آخر نوع وُجد.

ثم اعلم: أنّ فلك كل حقيقة من نُقَطِ محيطِ فلك الإلهية ـ وهي عبارة عن نِسَب الربوبية والحقائقِ الوجوبية ـ إنّما يتمّ بفلك متعلَّقها من العالم، فكل فلك من أفلاك حضرات الأسماء مقسوم بقوسين كلّيّين متساويين مساويين مجموعُهما من محيط الفلك الدائر، فالقوس الأعلى لنسب حقيقة فلك الاسم «الله» ونسبُها ولوازمُها نُقَطُ محيطِ دائرةٍ متعلِّقةِ الحبائل، متّصلةِ الرقائق والجداول بنقط محيط القوس الآخَر الخصيصِ بمرتبة الكون المظهري، والمجموع فلكٌ كاملٌ، فأفلاك الإلهية ونقطُ محيطها مربوطة بأفلاك العوالم ونقطِ محيطها، فالكلّ مفتقر، ما الكلّ مستغنٍ، وهذا معنى قول الكامل:

«فالكلّ بالكلّ مربوط، فليس له عنه انفصالٌ خذوا ما قلتُه عنّي»

وأنّى الانفصالُ والافتراقُ والحقيقةُ الكلية مقتضية للاتّصال والاتّفاق والائتلاف والاعتناق؟ ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣]، فإذا قامت قيامة التفصيل، وتمّت مقامات التوصيل والتحصيل، وبُعْثِرت قبور النشور، وبُسطت أرض الحشر والنشور، فيومَ القيامة يلقاه كتاباً منشوراً، سنذكر ما يبقى من تتمّة هذا السرّ في الموضع الأليق به، إن شاء الله تعالى.

وأمّا قوله:

«فإن ذكرتَ غنيًّا لا افتقار به فقد عرفت الذي من قولنا نعني»

فإنّه ـ رضي الله عنه ـ يشير إلى الغِنىٰ الذاتي الحقيقي الأحدي، القاهرِ أعيانَ الأغيار، والموجِدِ كثرةَ النُظَراء والنُظّار «كان الله ولا شيء معه» ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ﴾ لم يوجب من حيث ذاته الغنيّةِ معنى الإنتاج والإيجاد، ولا يقتضي الإظهارَ والإشهاد؛ لأنّه بالذات كامل أبدَ الآباد ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ لم يُنْتَج من أصل مقدماتٍ مُنتجة ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤] لا يكون للهوية الكبرى المحيطة بالكلّ مِثْلٌ ولا كفؤ من أحد معيَّن، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فقد علمتَ حكمة نشأة جسد آدم أعني صورتَه الظاهرة**» التي هي أحدية جمع جميع الحقائق المظهرية الخَلقية روحانيّتها العقلية والنفْسيّة، وجسمانيّتها الطبيعية والعنصرية والمثالية والبرزخية والحشرية «**وقد علمتَ نشأة روحانيّة آدمَ، أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق**» أي باطنه حق، وظاهره خلق. «**وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحقّ الخلافةَ. فآدمُ هو النفْس الواحدة التي خلق منها هذا النوعَ الإنساني، وهو قوله**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النّساء: ١]».

قال العبد: اعلم: أنّ أبانا ﷺ صورتُه ظاهريةُ أحدية جمع جميع الجمعيات، وهو أوّل الختوم في المرتبة الظاهرة، به خَتَم صورَ الأنواع الوجودية، وهو بمثابة البشرة من وجه الصورة الإلهية، ولهذا كان أبا البشر، وجميعُ الصور البشرية بهذه المثابة من صورة اللاهوت.

ولمّا كان ـ ﷺ ـ صورةَ ظاهرية أحدية جمع جميع الجمعيات الإلهية والكونية المنبعثة من جمعية التعين الأوّل الحقيقيةِ والطبيعية الكلّية والنفْسية العَمائية، **فهو** ـ ﷺ ـ أوّل صورة أحدية جمع الجميع بين الحقائق الوجوبية بالفعل والتأثير وبين الحقائق الكونية بالانفعال والتأثّر، وذلك في أوّل النشأة الأحدية الجمعية.

وإنّما كان نفساً واحدة؛ لأنّ الواحد أصل العدد ومنشؤه؛ ولعدم صدور غير الواحد عن الواحد.

ولمّا كان المراد من خلق آدمَ وجودَ الخليفة على الوجه الأكمل الأجمع بين المجموع والمفصّل، أخرج الله من هذا الأصل بعدد ذرّيّته وعددِ ما يحويه النفْسُ الواحدة الكلية الإلهية، صورةَ أحدية جمع جميع الحقائق الانفعالية القابلة صورَ الجمعيات الكمالية ـ وسمّاها «حوّاءَ» من الحِواية وهي الجمع ـ على صورة آدمَ من الطينة الطبيعيّة التي لها الجانبُ الأيسر، كَنَىٰ عن هذه الحقيقة بأنّها خُلقت من ضلعٍ أعوجَ؛ لأنّ الطبيعة من حقيقتها الاعوجاجُ إلى الظهور والتعيّن، فأظهر الله من هذين الأبوين صورَ كليات صور أحديات جمعيات جميع الحقائق الجمعية المظهرية الإنسانية، فكانت حوّاءُ تَنتِج للأب ولدين في كل بطن بمقتضى الأصل الذي كان في بطنه صورُ الحقائق الفعلية والانفعالية معاً وهو حقيقة الحقائق والتعيّنُ الأوّل، فافهم إن شاء الله تعالى.

● [إشارة إلى عناوين فصوص الكتاب] ●

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«لمّا أطلعني الله ـ تعالى ـ في سرّي على ما أودع في هذا الوالد الأكبر، جعلتُ في هذا الكتاب ما حدّ لي منه، لا ما وقفتُ عليه؛ فإنّ ذلك لا يَسَعه كتاب، ولا العالَمُ الموجود الآنَ».**

قال العبد: فكما أطلع الله هذا الوالدَ الأكبر ـ من كونه أحديةَ جمعِ ظاهرية الصورة الجمعية الأحدية الإنسانية الكمالية الإلهية ـ على ما أودع فيه من أسرار مظهريّات الأولاد، كذلك أطلع وأشهد خاتَم الولاية ـ الخاصّة المحمدية، الجامعَ لجميع الكمالات الأحدية الجمعية الإنسانية، والجامعَ لجميع الجمعيات ـ جميعَ ما أودع في الوالد الأكبر عليه السلام من صور أحديات جمع الجمعيات الكمالية من بين جميع الكمالات النبوية.

ما أُمر ـ رضي الله عنه ـ بإظهار حقائق كل ذلك، ولكن بإظهار ما حدّه له رسول الله ـ ﷺ ـ خاتمُ نبوّة التشريع، وصورةُ جمع جميع التفاصيل النبوية والرسالتية ونِسَبِ الربوبية وحقائق الأسماء الوجوبية المتعلّقة بالوضيع والرفيع، والله يقول الحقَّ وهو المجيب البصير السميع.

قوله ـ رضي الله عنه ـ: «لا يسعه كتاب، ولا العالم الموجود الآنَ» إشارة إلى أنّ العالَم أحكمُ كتابٍ يُعَوَّل إليه وعليه، كتبه الله بقلمه الأعلى، وفسّره في لوحه المحفوظ الأجلى، وحروفُه الحقائقُ الذاتية والوصفية والفعلية والحقيّة والخلقية الربانية والكيانية، وهو ـ أي العالم الموجود الآن ـ كتاب مبيُن جميع الخفيّات والجليات من الكمالات، وهو وإن حصل على كمالات لا تتناهى فليس إلاّ كتاباً واحداً، ولكنّ الله له كتب كثيرة تُمثِّلها الحقيقةُ الروحية العلمية الإنسانية الكمالية أبدَ الآبدين، ولن يَزال خلاّقاً موجِداً دهرَ الداهرين، وصلّى الله على محمد خاتم النبيّين، وعلى ورثته الكُمَّل المقرَّبين.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فممّا شهدتُه ـ ممّا نُودِعه في هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ـ ﷺ ـ [١] حكمةٌ إلهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب».**

قال العبد: هذه الحكمة مخصوصة بحضرة الألُوهية وإن كانت الحِكَم كلُّها إلهيّةً، ولكن بين آدمَ عليه السلام وبين الله ـ تعالى ـ نَسَبٌ جامع، ونِسَبٌ تعريفك بها لك نافع؛ وذلك أنّ الإلهية ـ كما مرّ ـ أحدية جمع جميع الحقائق الوجوبية، وآدم أحديةُ جمع جميع الصور البشرية الإنسانية.

... رضي الله عنه ـ: «فقوله: ﴿ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النّساء: ١] اجعلوا ما ظهر ... واجعلوا ما بَطَن منكم ـ وهو ربّكم ـ وقايةً لكم؛ فإنّ الأمر ذمّ ... وقايته في الذمّ، واجعلوه وقايتكم في الحمد [تكونوا أُدباءَ عالمين]».

... كان ظاهرية آدمَ من مجموع العالم الكياني، والعالَمُ من حجابيته ... تامُ الخصيصةِ بالمقام الإمكاني، فالأفعال والأخلاق والأحكام ... إن كانت قبيحةً يستحقّ عليها المذمّةَ إمّا عرفاً أو عقلاً أو ... أن ينسبها إلى نفسه أدباً وتحقيقاً، ناظراً في ذلك نظراً دقيقاً؛ ... خيرٌ محضٌ، وهو الواحد لا غيرُ؛ فإنّه بالنسبة إلى مَن وُجد به ... القبائح راجعة إلى الكيان من حضرة الإمكان، والعدمُ ـ الذي ... بالنسبة إليه أولى، وما كان فيها ـ من الكمال والفضائل ... أضاف إلى الحق؛ لأنّها في الحقيقة راجعة إلى الوجود الحق، ... جعل نفسه وقايةً للحق في إضافته المَذامَّ إلى نفسه كما قال: ... في الله وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾ [النّساء: ٧٩].

... الحق وقاية لنفسه في إضافة المحامد إليه ونفْيِ المذامّ عنه من وجهين ... وفرادى، وإليه يرجع عواقب الثناء، وهذا مقتضى التحقيق الأتمّ، ... والأدب الكامل الأهمّ، ولمثل ذلك فليعمل العاملون.

... الله عنه ـ: «ثم الله أطلعه على ما أودع فيه، وجعل ذلك في ... الواحدة فيها العالَمُ، والقبضة الأُخرى فيها آدمُ وبنوه، وبيَّن مراتبهم

... الله تعالى به ـ: اعلم: أنّ الكُمّل من الصورة الأحدية الجمعية ... أن يريهم الله ويُشهدهم صورَ تفاصيل ما أودع فيهم تشريفاً لهم ... بحقائقه التي أودعها فيهم وتوصيلاً، وكذلك أشهد آدم عليه السلام ... الإنسانية في مقامي الجمع والفرق المشار إليهما بالأفاق ... العالم في القبضة الواحدة ـ وهي اليسار عرفاً اصطلاحيًا ـ ... الأخرى وهي اليمين فكلتا ... [illegible]

صورة الإنسان، وهي متحقّقة في جميع الختوم الكُمَّل ـ كما ستعلم ذلك في شرح الحكمة الشِيثية، إن شاء الله تعالى ـ والذي يختصّ بآدمَ من الجمعية الإنسانية الإلهية الكمالية هو ظاهريّتها الظاهرةُ لا غيرُ، فهو أبو البشر، مؤمِنهم وكافرهم، موحِّدهم ومشركهم، أنبيائهم وأوليائهم وكذلك الإلهيةُ ظاهريةُ المرتبة الأحدية الجمعية الربانية، بخلاف الأُلوهية التي هي باطنها، والأُلوهةِ التي هي معقولية المرتبة لا غير.

والحِكم المُنْزَلة على آدمَ ﷺ الواقعةُ في صورة حاله ـ من دخوله الجنّةَ، ونعيم الحقِّ له ولزوجه فيها أوّلاً، ثم هبوطِه إلى الأرض، وتشهيرِ نسبته إلى العصيان الظاهرِ ظاهراً، وإلى الغِواية المذكورة، وغير ذلك ـ كلُّها أحديةٌ جمعيةٌ ظاهرة على الوجه الكمالي الإجمالي، وفيه مَتْرَع للبسط فيه مجال، وفيه أسرار وحِكم كثيرة لا نذكرها في هذا الاختصار، لكونها من الأسرار العالية التي لم يأمر رسول الله ـ ﷺ ـ خاتمَ الولاية الخاصّة المحمدية بكتابتها في هذا الكتاب؛ ولكون أكثر الأفهام تَنْبو عنها؛ لعلوّ مرتبتها ومجدها، ولكن سنكشف هذه الأسرار في كتبٍ توضَع لذلك في وقته، وفيما ذكرنا تنبيه وتلويح وتشويق، والله وليّ التأييد والتوفيق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٢] **«ثم حكمةٌ نَفْثية في كلمة شِيثية»**.

قال العبد: اعلم: أنّ الترتيب الواقع في هذا الفهرست، إنّما هو ترتيب رتبي عيني، وتأخّر وتقدم وجودي عيني بين هذه الحِكم بموجب المناسبة الرتبية.

وفَصّ كل حكمة إنّما هو قلب ذلك النبيّ الكامل الذي أُسندتْ تلك الحكمة إلى كلمتها الخصيصةِ بها، والحِكم نقوش العلوم الخاصّة بالأحكام التي أمر النبي أُمّته بها، وظهرت فيهم على الوجه الذي تقتضي تلك الحضرةُ، ولكن ذِكْرها هاهنا من حيثُ الحضرة الأحدية الجمعية الكمالية الخصيصة بالمرتبة الختميّة المحمدية في كل حضرة، فافهم.

و«النَفْث» لغةً نوع من النفْخ، وهو إرسال النفَس من مخرج حرف الثاء مضموماً إرسالاً رخْواً، والنفث مخصوص بأهل علم الروحانية والنيرنج والعزائم والرُقىٰ شرعيِّها وحكمتيِّها، وهو بثّ الروحانية وبسطها في النفس على ما ينطوي عليه الباطن من العزائم. قال النبي ـ ﷺ ـ: «إنّ روح القدس نَفَث في رُوعي أنّ نفْساً لن تموت، حتى تستكمل رزقَها»[١].

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

ولمّا كانت الحكمة الجمعية الأحدية المبدئية الخصيصة بحضرة الأُلوهية قد كملت بآدمَ، وتليه في المرتبة مرتبةُ الفيض الجوْدي والوَهْبِ الجُودي بالنفَس الرحماني، وهذه المرتبة الوهبية مخصوصة بالكلمة الشِيثية، فإنّه أوّل إنسان نزلت عليه العلومُ الوهبية الدينية، فنزلت عليه علومُ الروحانيات، والملائكةُ الخصيصةُ بالتسخير والتصريف والتصرّف في الأكوان بالأسماء والحروف والكلمات والآيات وما شاكل ذلك، فلهذه المناسبة الأصلية، ذكر ـ رضي الله عنه ـ حكمةَ النفْث بعد الحكمة الإلهية، وأضافها إلى شِيثٍ عليه السلام كما أضاف الحكمة الأُولى إلى آدمَ.

و«شِيثٌ» في اللغة العبرانية هو الهِبة، وكان أوّلَ مَن وهبه الله آدمَ بعد تفجُّعه على فَقْد هابيل، فعوَّض الله له عن هابيلَ شِيثاً، وسيرد في داخل الفصّ تتمّةُ البحث.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٣] «ثم حكمةٌ سبُّوحية في كلمة نوحيّة».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: أمّا وجه إضافة هذه الحكمة إلى الحضرة السبُّوحية فهو أنّ الغالب على الدعوة النوحية التنزيهُ والتقديس على ما سيجيء في شرح المتن، وأولىٰ تعيّنٍ من المراتب الأسمائية بعد تعيّن المرتبة الإلهية هي مراتب أسماء التنزيه والإطلاق والتقديس، ثم تتعين النسب الثبوتية، وبعد تعين مرتبة الفيض والنَفْث، إنّما وُجِد أوّلاً عالمُ الأرواح والعقول والمجرّدات التي لها من معرفة الحق قسم التنزيه والتسبيح والتقديس، ولهذا كان الحكمة الثالثة؛ فالأوّل حُكم الجمع، والثاني مرتبة الفيض والوَهْب، والثالث إيجاد عالم التنزيه والتقديس.

ولأنّ الغالب على أُمّة نوحٍ عليه السلام الأُمورَ الظاهرة وعبادةَ أنواع الأصنام، وجب أن تكون من الله دعوةُ نبيِّهم إلى التنزيه والتطهير عن التحديد والتجسيم تعليماً أنّ ما يعبدون لا يصلح للعبادة، ولهذا نزلت هذه الحكمة على نوح، وقلبُه عليه السلام محلّ نقش هذه الحكمة، فهذا ما أردنا من تفسير قوله: «فصّ حكمةٍ سبّوحية في كلمة نوحية».

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٤] «ثم حكمةٌ قدّوسيّة في كلمة إدريسية».

اعلم: أنّ «التسبيح» ـ كما علمتَ ـ حمد الحق ـ تعالى ـ والثناءُ عليه بالأُمور السلبية ونفي النقائص عن الجناب الإلهي، وتنزيههُ عن التشبيه والتحديد والتقييد. وكذلك «التقديسُ» هو التنزيه عن النقائص وعن صلاحِيَة قبول جناب الله ـ تعالى ـ ذلك وإمكانِه فيه؛ فإنّ ذلك مستحيل إضافته إلى جنابه تعالى؛ لكونه غنيًا عن العالمين؛ ولكون جنابه ـ تعالى ـ أحديةَ جمع الكمالات الإحاطية وجوداً ومرتبة.

والفرق بين التنزيه النوحي والإدريسي أنّ دعوة نوح عليه السلام وذوقَه تنزيه عقلي، وتنزيه إدريسَ عليه السلام عقلي ونفسي؛ فإنّ إدريسَ عليه السلام ارتاضَ حتى غلبت روحانيتُه على طبيعته ومزاجه وتَرَوْحَنَ، وكان كثيرَ الانسلاخ والمعراج، وخالَطَ الملائكةَ والأرواح، وعاشرهم وخرج عن صنف البشر ستَّ عشْرَةَ سنةً، لم يَنَمْ ولم يأكل حتى بقي عقلاً مجرّداً، وعُرج به إلى السماء الرابعة، بخلاف نوح عليه السلام لأنّه كان قائماً بحظّ النفس والروح، وتزوّج ووُلد له، وهو الأب الثاني، فتنزيه إدريسَ أبلغُ وأتمُّ، فإنّه نزَّه الحقَّ من حيث تعيّنه في عينه عن أوساخ الطبيعة والجسمانية، وبقي في نفسه عقلاً مجرّداً، وسقطت عنه شهوته، كما يرد عليك، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٥] «ثم حكمةٌ مُهَيَّمِيَّة في كلمة إبراهيمية».

قال العبد: هي شدّة العشق وغلبةُ الهَيَمان، وهو عدم الانحياز إلى غرض معيّن، بل إلى المحبوب في أيّ جِهة كان لا على التعيين، وهذه المرتبة تحقَّقَتْ أوّلاً في الأرواح العالية المُهَيَّمَة، تجلّى لهم الحقُّ في جلال جماله، فهاموا فيه، وغابوا عن أنفسهم فلا يعرفونها ولا غيرَ الحق، وغَلب على خليقتهم حقيقةُ التجلّي، فاستغرقهم واستهلكهم ومَلَكهم، وتحقَّق ذلك ـ فيمن تحقّق من كُمّل الأنبياء ـ إبراهيمُ عليه السلام لأنّه كان خليلَ الرحمٰن، والخليلُ هو المحبّ الحبيب الذي يتخلّل في خِلال روح المحِبّ والمحبّ في الحبيب، كما قال: تخلَّلْتَ مسلكَ الروح منّي. ولهذا سمّي الخليل خليلاً، والخليل عليه السلام غلبته محبّةُ الحق، حتى تبرّأ عن أبيه في الحق وعن قومه، وذَبَح ابنه في سبيل الله، وخرج عن جميع ما له ـ مع الكثرة المشهورة ـ لله، كما قيل عنه: إنّ ملائكة الله ـ تعالى ـ قالوا: لا بدّ مع هذا الخير والبركة والنعمة والمال والوَجاهة والنبوّة والمُلك والكتاب ـ الذي أعطى الله إبراهيمَ ـ أن يُحبّه، وليس ذلك بجنب هذه العطايا كثيراً، فقال الحق لهؤلاء الملائكة: جرِّبوه، فتجَسَّدوا له في صور البشر، وذكروا الله له بالتنزيه، فقالوا: سبّوح قدّوس ربّ الملائكة والروح، فلمّا سمع إبراهيمُ عليه السلام هذه الكلماتِ، أخذه الوجدُ والهَيَمان في الله تعالى، واستدعى منهم أن يُعيدوا عليه الكلماتِ، فطلبوا من ماله أُجراءَ على إعادة الكلمات، فأعطى ثلثَ ماله، فذكروا الذكرَ، فاستعاده منهم كَرَّةً أُخرى، وأعطاهم الثلثَ الثانيَ، فسبَّحوا له ثالثة بالمذكور من الذكر، فطاب وقت إبراهيمَ وازداد هَيَمانُه فاستعاد الكلماتِ منهم، وأعطاهم الثلثَ الباقيَ، فأعادوا له، فلمّا تمّ امتحانهم له، ذكروا أنّهم ملائكة الله، فبهذا نُسبت هذه الحكمة إلى إبراهيمَ عليه السلام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٦] «ثم حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقية».

اعلم: أنّ عالم المثال المقيَّدَ ـ وهو عالم الخَيال ـ إذا شُوهدتْ فيه صورة، وتجسَّد له المعنى أو الروحُ في صورةٍ مثالية أو خيالية، ثم إذا رجع إلى الحسّ، وشاهد حقّيةَ ذلك على الوجه المشهود، فقد جعله الله حقًّا، أي أظهر حقّية ما رأى في الوجود العيني حسًّا، فإنّ الخيال لا حقيقة له ولا ثَبات، كما قال يوسفُ عليه السلام: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يُوسُف: ١٠٠].

وكان هذا حالَ إبراهيم عليه السلام في مبدئه، فكان لا يرى رؤياً إلاّ وَجد مصداقَها في الحسّ، ورأى حقيقتها عيناً، فكان عليه السلام لا يؤوّل رؤياه، وهو نوع من الكشف الصوري.

وسرّ ذلك أنّ الوارد إذا نزل من الخارج على القلب، ثم انعكس من القلب إلى الدِماغ، فصوَّرته القوّةُ المصوِّرة في المتخيِّلة وجسّدته، خرج على صورة الواقع؛ لأنّ عكس العكس مطابِق للصورة الأصلية، فيشاهد صاحب الكشف المذكور شاهدَ الوارد مطابقاً للصورة الأصلية على ما رآه في عالم المثال.

وقد شاهدتُ هذا من أبي ـ رحمه الله ـ في صِغَري كثيراً؛ فكان ـ رحمه الله ـ يرى رؤياً ويَحكيها لي، ثم يقع في الحسّ على ما رأى، فيتعجّب ويُسَرُّ بذلك. وكان مُشاهَدُ إبراهيمَ عليه السلام على هذا، وقد يعود بذلك، ثم لمّا نقله الله إلى ما هو أعلى، وتحقّق برتبة الكمال، فصار قلبه محلَّ الاستواء الإلهي وينبوع تنوّع التجلّيات ومُنبعَث أنوار الواردات الخارجة إلى الكون، فانبعث الوارد ـ بمعنى القربان ـ من قلبه إلى القوّة المتخيِّلة، فصوَّرت له المصوِّرةُ ذلك القربانَ ـ وهو الكَبْش ـ على صورة إسماعيلَ؛ لكونه صورة السرّ الذي أوجب عليه القربانَ، فلمّا استيقظ لم يفسِّر رؤياه بموجب مقتضى عالم الخيال، بل جرى على سيرته الأُولى على ما اعتاده. وكان مشهد إسماعيلَ عليه السلام أيضاً من هذا المشرب. فلمّا قال له: ﴿يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصّافات: ١٠٢] أي لله قرباناً، فلم يَزل إسماعيلُ عن معهود المشهود، واستصحب الحالَ، فقال: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصّافات: ١٠٢]. فصرَّح أنّ الوحي إليه كان بهذا الطريق، ولهذا السرّ أُضيفت هذه الحكمة الحقّية إلى الكلمة الإسحاقية، وسنذكر في داخل شرح المتن سرَّ الحقيقة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٧] **«ثم حكمة عَلِيّة في كلمة إسماعيلية»**.

إنّما أُسندتْ هذه الحكمة إلى الاسم «العليّ»؛ لما شُرِّف إسماعيلُ عليه السلام بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مريَم: ٥٠] ولأنّه كان صادقاً في الوعد، وذلك دليل على علوّ الهمّة في القول والفعل، كما سنذكر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٨] «ثم حكمةٌ رُوحية في كلمة يعقوبية».

وحكمةُ إضافة هذه الحكمةِ إلى الروحية؛ لأنّ الغالب على ذوق يعقوبَ عليه السلام ... علمَ الأنفاس والأرواح، حتى ظهر في وصاياه وإخباراته، مثلُ قوله: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونِ﴾ [يُوسُف: ٩٤] ووصّىٰ بَنيه فقال: ﴿وَلَا تَأْيْـَسُواْ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَٰفِرُونَ﴾ [يُوسُف: ٨٧] وذوق أهل الأنفاس ... أمثال، قد جعل الله لهم التجلّيَ والعلمَ في الشمّ، قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «إنّي لأجد نَفَس الرحمٰن من قِبل اليمن»[1] قيل: إنّه عليه السلام، كَنَىٰ بذلك عن الإبصار وهم ... القوى الروحانية التي نضرتهم على صور القوى الطبيعية، واليَمَنُ أيضاً من اليمين، وهو إشارة إلى الروحية وعالم القدس.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٩] «ثم حكمةٌ نورية في كلمة يوسفية».

أضاف ـ رضي الله عنه ـ حكمةَ النور إلى الكلمة اليوسفية؛ لظهور السلطنة النورية العلمية المتعلّقة بكشف الصور الخَيالية والمثالية ـ وهو علم التعبير على الوجه الأكمل ـ في يوسفَ عليه السلام فكان يَشهد الحقَّ عند وقوع تعبيره، كما قال: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يُوسُف: ١٠٠] فأشار إلى حقيقة ما رأى، وأضاف إلى ربّه الذي أعطاه هذا الكشفَ والشهودَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٠] «ثم حكمةٌ أحدية في كلمة هودية».

وجه نسبة هذه الحكمة إلى هود عليه السلام هو أنّ الغالب عليه شهودُ أحدية الكثرة، فأضاف لذلك إلى ربّه أحديةَ الطريق بقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هُود: ٥٦] وقال: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [هُود: ٥٦] فأشار إلى هويةٍ، لها أحديةُ كثرة النواصي والدوابّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١١] «ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ حكمته منسوبة إلى الفاتح والفتّاح، فانفلق الجبل له في إعجازه، ففتح الله له عن الناقة، وفتح الله له على قومه بذلك، فكان موجبُ ... بعض أُمّته وإهلاكِ بعضه في وجود الناقة ومدّتها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٢] ثم حكمة قلبية في كلمة شُعَيبية».

---

[1] أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٦٥٩) [١/٢٥١] وحديث رقم (٨٠١) [١/٣٠٤].

كما قال: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أَشُقَّ عَلَيۡكَۚ﴾ [القَصَص: ٢٧] كلُّ هذه الإشارات تدلّ على رعاية العدل وأحدية الجمع والاعتدال، وكما أنّ العدل في حفظ صحّة جميع البدن وسُقْمِه إلى القلب، والقلبَ له أحدية جمع القوى الروحانية والقوى الجسمانية ومن القلب ينشعب الروح الطبيعي إلى كل عضوٍ عضوٍ من أعلى البدن وأسفلِه على ميزان العدل، فيُبعَث لكل عضو ما يلائمه من الروح الطبيعي، فافهم.

واستفاد منه موسى عليه السلام علْمَ الصُحْبَةِ والسياسة، وأمْرَه بالتخلّي عن العامّة إلا في وقت معلوم وقدْر موزون، وكان الغالب على موسى عليه السلام الظاهرَ، فحصل له بصحبته جميعُ مقام الجمع.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٣] **«ثم حكمة مَلْكِية في كلمة لوطيّة».**

أُضيفتْ حكمتُه إلى المَلْك مِن طَلَبه القوّةَ والركنَ الشديد، فإنّ المَلْك القوّةُ والشدّةُ، كما سيأتيك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٤] **«ثم حكمة قَدَرية في كلمة عُزَيْرية».**

أُضيفت حكمة عزيرية عليه السلام إلى القَدَر لطلبه العُثورَ على سرّ القدَر، وكان الغالب على حاله القَدَر والتقديرَ، ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] ولمّا سأله الله تعالى: ﴿كَمۡ لَبِثۡتَۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] عن قدْر ما لَبِث، قال بالتقدير: ﴿لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۖ قَالَ بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] وقولُه: ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] استفهامُ استعظامٍ وتعجّبٍ عن كيفية تعلّق القدَر بالمقدور بالنظر الظاهر على ما سيأتيك نبؤه عن قريب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٥] **«ثم حكمة نَبَويّة في كلمة عيسوية».**

أسند الشيخ حكمتَه إلى النبوّة؛ لكون الغالب على عيسى عليه السلام الإنباءَ عن الحق وإنباءَ الحق عنه له وعن نفسه؛ ولعلوّه وارتفاعه الروحي والإلهي عن أبناء البشر، كما ستعرف.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٦] **«ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية».**

أُسندتْ حكمته إلى الرحمٰن؛ لكمال ظهور أسرار الرحمة العامّة والخاصّة فيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ على الوجه الأعمّ الأشمل وبالسرِّ الأتمّ الأكمل، وجعَل الله سَعَته في أمره وحُكْمه على أكثر المخلوقات، وسخَّر له العالَمَ جميعاً كما وَسِعت رحمة الرحمٰن جميعَ الموجودات، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٧] «ثم حكمة وجودية في كلمة داودية».

إنّما كانت حكمته وجوديةً؛ لما تمّ في وجوده حكمُ الوجود العامّ في التسخير، وجمَع الله له بين المُلك والحكمة والنبوّة، ووهبه سليمانَ الذي آتاه التصرّفَ في الوجود على العموم، وخاطبه بالاستخلاف ظاهراً صريحاً، فبلغ الوجودُ بوجوده كمالَ الظهور.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٨] «ثم حكمة نفسية في كلمة يونسيّة».

قال العبد: حاله عليه السلام كان ضَرْبَ مَثَلٍ لتعيّن النفْس الناطقة بالمزاج العنصري وأهوالِ أحوال المزاج الطبيعي. وفيه رواية، أنّ حكمته مستَندة إلى النفَس الرحماني ـ بفتح الفاء ـ؛ لما نفَّس الله عنه جميعَ كُرَبِه المجتمعةِ عليه من قِبل أهله ونفْسه وولده ومنّه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [١٩] «ثم حكمة غيبية في كلمة أيّوبية».

جميع أحواله عليه السلام من أوّل حالة الابتلاءِ إلى آخر مدّة كشف الضرّ عنه غيبيّ حتى أنّ الآلام كانت في غيوب جسمه، وابتلي بغتةً غيباً، ثم كُشف عنه الضرُّ، كذلك من الغيب من حيث لا يَشعر، فآتاه الله أهلَه الذين غيَّبهم عنه ﴿وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً﴾ [الأنبياء: ٨٤] من الله غيبته، كما سنومىء إلى ذلك عن قريب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٢٢] «ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية».

نشأته عليه السلام روحانية على وجهٍ لا يقبل تأثيرَ الموت، فانفلق له جبلُ لُبنانَ من نُبانَه في صورة فرس من نار، فأنِس بها وآنَسها، فأُمر بالركوب عليها، فركبها، فنسَب حكمتَه إلى إيناس نور أحدية الجمع في صورة نارية الفرق على ما يأتي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٢٣] «ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية».

كان الغالب على حاله في كشفه وشهوده الإحسانَ، وأوّل مرتبته الأمرُ بالعبادة على البصيرة والشهود، كما أمر لقمانُ ابنَه في وصيَّته إيّاه ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمَان: ١٣] نهاه عن الشرك للإخلاص في عبادته وعبوديته لله، وهو أعلى مرتبة الإحسان، ثم عرّفه بوصيّته ـ تعالى ـ الإنسانَ بالإحسان، ولقد أحسن في بيان إحسان الله ـ تعالى ـ إلى المرزوقين، كما ستقف على أسراره عن قريب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٢٤] «ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية».

كان هارون عليه السلام إمامَ الأئمّة من الأحبار في بني إسرائيلَ كلِّهم، وأمره موسى عليه السلام أن يَؤمّ أُمّتَه، واستخلفه عليهم، ولقد صرِّح بإمامته في القرآن، وصرَّح هو أيضاً بذلك في طلبه الاتّباعَ والطاعةَ من قومه في قوله: ﴿فَٱتَّبِعُونِى وَأَطِيعُوٓاْ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٠].

قال ـ رضي الله عنه ـ: **[٢٥] «ثم حكمة علوية في كلمة موسوية».**

أعلى الله مكانتَه، وأخبره أنّه هو الأعلى، فقال: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨] وأعلى الله كلمتَه العُليا على من ادّعى العلوَّ بقوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّازعَات: ٢٤] و﴿كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الدّخَان: ٣١].

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ: **[٢٦] «ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية».**

دعا إلى الأحد الصمد، وكان قومه يصمدون إليه ويقصدونه في المُلِمّات والمهمّات، فيكشف الله إيّاها عنهم بدعائه عليه السلام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **[٢٧] «ثم حكمة فردية في كلمة محمدية».**

قال العبد: جاء الوارد في هذه الحكمة بعبارتين دالّتين على حقيقة واحدة:

إحداهما: حكمة كلّية؛ لكونها أحديةَ جمع جميع الحِكم الجمعية الكلّية المتعيِّنة في كلٍّ كلٍّ منها كلّيةً فهي كلُّ كلٍّ منها.

والثانية: حكمة فردية لأسرار وحقائقَ يُكشف لك عن أُصولها وفصولها في شرح حكمته ﷺ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وفصُّ كلِّ حكمةٍ الكلمةُ التي نُسبت إليها».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ محلّ نقش كلّ فصّ هو قلب ذلك الإنسان الكامل المذكور عند كلّ حكمة منها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فاقتصرتُ على ما ذكرتُه من هذه الحكم في هذا الكتاب على حدّ ما سبق في أُمّ الكتاب، فامتثلت على ما رُسم، ووقفت عند ما حُدَّ لي، ولو رُمْتُ زيادةً على ذلك ما استطعتُ؛ فإنّ الحضرة تمنع عن ذلك، والله الموفّق لا ربَّ غيرُه».**

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: مراتب أُمّ الكتاب كثيرة، ولكن أُمَّهاتها الكلّية خمس:

الأُولى: أُمّ الكتاب الأكبرِ، وهو التعيّن الأوّل وحقيقة الحقائق الكبرى.

والثانية: أُمّ الكتاب الإلهية وهو عَماء الربّ ـ الذي كان فيه ربُّنا قبل أن يخلق خلقَه ـ فتذكّرْ، وهو لله ـ تعالى ـ خاصّةً.

والثالثة: أمّ الكتاب المُبينِ للاسم «المدبّر» وهو العقل الأوّل والقلم الأعلى، أعني الكتابَ المبينَ، وأُمُّه حقيقة الحقائق الكيانية، وهو عماء العالم.

ثم أُمّ الكتاب المفصَّل للاسم «المفصِّل» بكسر الصاد، وهو اللوح المحفوظ شرعاً والنفْس الكليّة عرفاً حِكْمياً.

ثم أُمّ الكتاب الذي في سماء الاسم «الخالق» وهو في روحانية روح سماء القمر، فافهم.

ثم اعلم: أنّ التعيّن الأوّل ـ الذي هو حقيقة الحقائق الكبرى ـ مرتبة الإنسان الكامل، وهي أحدية جمع جميع الكتب إلهيِّها وكَوْنيِّها، وأثبت ثَبْتَ هذه الحِكم والكتب ـ رضي الله عنه ـ ممّا ثبت في هذه الأُمّ من مشرب أحدية جمع جميع الكمالات الختمية المحمدية، وهذه المرتبة هي البرزخية الفاصلة بين التعين واللاتعين، والغيب الذاتي والشهادة الكبرى، وبين الحقيّة والخلقية، وصاحبُها صاحب الحدّ، محمد خاتم الأنبياء، الذي حَدَّ منها ما حَدَّ لخاتم الولاية الخاصّة أن يَخرج به إلى الناس، فينتفعوا به، بل هو الحدّ. فافهم ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزَاب: ٤].

[٢] فصُّ حكمةٍ نَفْثيَّة في كلمة شِيثية

قال ـ رضي الله عنه ـ: [٢] **«ومن ذلك: فصُّ حكمةٍ نَفْثيَّة في كلمة شِيثية»**.

قد ذكرنا حكمةَ استناد كلّ حكمة من هذه الحِكم إلى الكلمة التي نسبت إليه، فلا نعيدها إلاّ في مواضعِ مَسيسِ الحاجة إليها.

وأمّا «الحكمة» فقد قال فيها الشيخ ـ رضي الله عنه ـ:

«اعلم: أنّ العطايا والمِنَحَ الظاهرةَ في الكَوْن على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية، وتتميّز عند أهل الأذواق».

قال العبد: الهِبات والعطايا الإلهية ـ سَواء كان وصولها إلى العباد على أيدي العباد بواسطتهم أو لا بواسطة ـ فهي إمّا ذاتية أعني ذواتِ الأُلوهية، وهي تجليات اختصاصية من الله، أحديةُ جمع جميع الأسماء الإلهية، خصيصةٌ بالكُمَّل المقرَّبين ونُدَّرِ الأفراد الكاملين؛ إذ الذات ـ من حيثُ هي هي ـ لا تُعطي عطاءً ولا تتجلّى تجلّياً، لا ذاتيةً ولا أسمائية من حيث حضرةٍ حضرةٍ بحسب قبول المتجلّىٰ له وخصوصِ قابليته ومقامه، وهذه العطايا والتجلّياتُ والأذواق والعلوم والأحوال والأخلاق متميّزة عند أهلها الذين هم أهلها يعرفونها ذوقاً وكشفاً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما أنّ منها ما يكون عن سؤالٍ معيّن وعن سؤال غير معيّن. ومنها ما لا يكون عن سؤال، سواء كانت الأعْطِية ذاتيةً أو أسمائيةً»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ هذه الأعْطِياتِ والمِنَحَ ـ سَواءٌ كانت ذاتيةً أو أسمائية ـ فإمّا أن تكون عن سؤالِ سائل، أو لا عن سؤاله؛ فإنّها قد تصل إلى العبد بلا سؤال لفظي، وقد يكون بسؤال لفظي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فالمعيِّن كمن يقول: يا ربِّ أعطني كذا، فيعيِّن أمراً ما لا يخطر له سِواه»**. يعني حالَ التلفّظ بالسؤال. و**«غيرُ المعيِّن»** بكسر الياء ـ اسمَ فاعلٍ ـ **«كمن يقول: يا ربِّ أعطني ما تعلم فيه مصلحتي ـ من غير تعيين ـ لكل جزء من ذاتي، لطفٍ وكثيفٍ»**. يعني ما يناسبه ويلائمه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والسائلون صنفان: صنف بعثه على السؤال الاستعجالُ الطبيعي؛ فإنّ الإنسان خُلق عجولاً. والصنف الآخر بعثه على السؤالِ لما علم أنّ ثَمَّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تُنال إلاّ بعد السؤال، فيقول: فلعلّ ما يسأله يكون من هذا القبيل؛ فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان، وهو لا يعلم ما في علم الله، ولا ما يعطيه استعدادُه في القبول؛ لأنّه من أغمض المعلومات الوقوفُ في كلّ زمانٍ فردٍ على استعداد الشخص في ذلك الزمان»**.

قال العبد: السائلون للعطايا الإلهية ـ سَواءٌ كانت ذاتيةً أو أسمائية، أو كانوا معيِّنين لسؤالاتهم أو غيرَ معيِّنين كما ذَكر الأمثلةَ ـ إمّا أن يكونوا غير عالمين بما في علم الله وتقديرِه من وقوع المسؤول وعدم وقوعه، وبما هم مستعدّون له في كل زمانٍ فردٍ من الأزمنة وفي كل آنٍ من الآنات، أو عالمين بذلك وبما يعطيه استعدادُهم.

فغير العالمين إمّا أن يكون الباعث لهم على الطلب والسؤال الاستعجالَ الطبيعيَّ أو الاستعدادَ الحاليَّ أو الاحتياطَ، مع مجمل العلم بأنّ من الأعطِيات الإلهية ما سبق علم الله وقَدرُه أن لا يُنال إلاّ بالدعاء إمّا بالنسبة إلى هذا السائل أو بالنسبة إليها في كل سائل.

فإن كان الاستعجالَ الطبيعيَّ، فهو إمّا أن يوافقه الاستعدادُ الحالي أو لم يوافق بعدُ. فإن وافق، فلا بُدّ من وقوع المسؤول، وإن لم يوافق، فقد لا يقع في الحال.

وإن كان الباعث الاستعدادَ الحاليَّ والحالَ الاستعدادي، فإنّ المسؤول يقع البتّة، سَواءٌ تلفّظ بالسؤالِ أو لا، فإنّ ألسنة الاستعدادات في السؤال لا تتأخّر عنها الإجابةُ.

وإن كان الباعث على الطلب والتلفّظ بالسؤال هو العلمَ بأنّ من المسؤولات والمطالب ما لا يُدرَك ولا يُعطىٰ إلاّ بعد السؤال، فهو يَسأل ويطلب احتياطاً، فقد يقع عين المسؤول إن كان الاستعداد تامًّا، وإن لم يوافق السؤالُ الاستعدادَ، فيُلَبِّي اللّهُ له في حال السؤال، وتتأخّر الإجابةُ في عين المسؤول، فإنّ التقدير عدم علم السائل بما في التقدير والاستعداد، لكنّ الإمكانَ باقٍ، فيمكن بالنظر إلى السائل ومَبْلَغ علمه أن يقع، ويمكن أن لا يقع، وباقتران الاستعداد للسؤال لا يبقى تأخّر ولا إمكان، بل يجب وقوع عين المسؤول.

والوقوفُ في كل آنٍ من الزمان على استعداد الشخص لا يكون إلاّ للكُمّل من الأفراد؛ فليس لكلّ أحد إدراكُ استعداده في كل آنٍ، حتى يسأل ما يستعدّ

له في الحال، فيقعَ، وقد يكون على حالٍ مستعدٌ في زعمه لأُمور فيسألها ولا يعلم حقيقةً، بل على وجه الإمكان، فقد يقع وقد لا يقع، كما ذكرنا، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ السؤال يدلّ على مطلق استعدادٍ للسائل كامنٍ فيه هو الباعث، فلو اقترن الحال بالاستعداد، لظهر، وعدمُ الاقتران يوجب التأخّر إلى وقت الاقتران.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فعامّة أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا»** أي لا يعلمون بعلم الله وباستعداد السائل للمسؤول **«أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه؛ فإنّهم بحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحقُ في ذلك الزمان وأنّهم ما قبلوه إلاّ بالاستعداد. وهم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادَهم، وصنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه، هذا أتمُّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف»**.

قال العبد: من السائلين ـ الذين لا علم لهم بالاستعداد ـ إذ كانوا أهل حضور ومراقبة، فغايتهم ـ إذا بالغوا في المراقبة واستكملوا مراتبَ الحضور ـ أن يعلموا في كل آنٍ من الزمان أحوالَهم وما يُعطيهم الحقُ من الواردات والتجلّيات والعلوم والأخلاق، فإذا تجدَّد لهم حالٌ، وتحقّقوا الحقيقةَ أخلْق إلهي أو أمر كَوْنيّ؟ أو ورد عليهم وارد، علموا ذلك، وعلموا مجملاً أنّهم ما قبلوها إلاّ بالاستعداد.

وأهل الحضور والمراقبة على صنفين أيضاً: **صنف** لم يكشفوا عن عالم المعاني والأعيان الثابتة، فهم لا يعلمون استعداداتِهم على التفصيل، بل يعلمونها مجملاً من أحوالهم وارداتهم، **وصنف** اقترن بحضورهم ومراقبتهم الكشفُ عن عوالم الغيب والحضرات العالية، فعلموا أعيانَهم الثابتةَ في العلم الأزلي الإلهي القائم بذات الحق، فعلموا استعداداتِهم من خصوصياتهم وقابلياتهم الأصلية الأزلية على وجه الإجمال، ثم بتعيّن الحال يعلمون اقترانَ ألسنة استعداداتهم بالحضور والسؤال في الحال، فيقع ما يسألون في الحال أو بعد تأخُرٍ، والصنف الثاني أكشفُ من الأوّل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومن هذا الصنف»** أي الذين لا يعلمون حالَ السؤال استعدادَهم ولا علْمَ الحق فيهم **«من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، وإنّما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾** [غافر: ٦٠]**، فهو العبد المحض. وليس لهذا الداعي همَّة متعلّقة فيما يسأل فيه من معيَّن أو غير معيَّن، وإنّما همّته في امتثال أوامر سيِّده، فإذا اقتضى الحال السؤالَ، سأل عبوديةً، وإذا اقتضى التفويضَ**

والسكوتَ، سكت. فقد ابتُلي أيوبُ عليه السلام وغيرُه وما سألوا رفْعَ ما ابتلاهم الله به، ثم اقتضى لهم الحالُ في زمانٍ آخَرَ أن يسألوا رَفْعَ ذلك، فرفعه الله عنهم».

قال العبد: هؤلاء عَبيدُ الله الصدّيقون لا يسألون ـ إذا سألوا معيَّناً أو غيرَه ـ استعجالاً طبيعياً، ولا احتياطاً رغْبةً فيما رَغِبوا به ـ أعني أهلَ الاحتياط ـ أن يُعطيهم الله ذلك؛ لعلمهم بأن لا يُنال ذلك إلاّ بالسؤال، بل سؤالهم امتثال لأمر الله إيّاهم في قوله: ﴿ٱدۡعُونِيٓ﴾ [غافر: ٦٠]، حتى أنّ همّتهم غير متعلِّقة بالاستجابة إلاّ إذا كان مراد الله إجابتَهم والسؤالَ، لكنّهم يدعون الله لمّا أمرهم أن يدعوه لا غير، فإن أجاب يَلْقَوه بالشكر وبما يجب أن يتلقَّوه به، وإن لم يُجِبهم علموا أنّ المراد هو الدعاء، فإن حصلت الإجابة، علموا بالحال استعدادَهم، وإن لم يُجابوا علموا تأخُّرَ لسان الاستعداد إلى وقتٍ آخَرَ، فأخَّروا السؤالَ إلى ذلك الوقت وقدَّموه كذلك لوقته في الحال الحاضر، وإن كان القسم الثاني ـ من أهل الاستعداد والعلم به والعلم بالحال من استعداده ـ قد يسأل الله مع علمه باستعداده لما هو أهل له في كل حال امتثالاً مع علمه بوقوع المسؤول واقترانِ الاستعداد الحالي للسؤال، ولكن لا يَقصد الإجابةَ، ولا يُعلِّق همَّته بالوقوع، بل همّتُه امتثال أوامر الله ونواهيه، فهو العبد المحض وهذا الصنف أكملُ ممّن تقدّمه، فافهم.

وإذا اقتضى الحالُ السؤالَ، وأحسَّ أنّ المراد الإلهي هو الدعاء والسؤال، دعا وسأل عبوديةً ورِقًّا وامتثالاً، وإن عَرَف من استعداده الحالي أنّ الابتلاء تمحيص وتكميل ورضوان من الله، صَبَر وفوّض إلى الله وسكت عالماً بأنّ الله لا يبقى عليه حكمُ حضرة القهر والجلال دائماً، بل لا بدّ من اضمحلال آثار القهر العرَضي في اللطف والرحمة الذاتيين من قوله: «سبقت رحمتي غضبي»[1] فيمن يغضب عليه، ولا سيَّما في حق من سبقت رحمة الله به أزلاً بكمال القيام في حقّه، مثل أيّوبَ عليه السلام صبر ولم يسأل رفْعَ الضير عنه ابتداءً؛ لعلمه بالحال والاستعداد الحالي، وكذلك كلّ محنة وابتلاء يبتلي به الله عبادَه ليس من باب القهر المحض؛ فإنّها رحمة خاصّة ونعمة في صورة محنة ونِقْمة، لا يرغَب فيها إلاّ العلماء بمراد الله وعلْمِه والمطّلعون على سرّ القدَر، فإذا علموا وصولَ أوانِ انفصال الضَرّاء والبأساء، وحصولَ زمان اتّصال

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ۝٢٢﴾ حديث رقم (٧١١٤) [٦/ ٢٧٤٥] وأحمد في المسند، عن أبي هريرة، حديث رقم (٧٢٩٧) [٢/ ٢٤٢] ورواه غيرهما.

الرخاء والسّرّاء، دعوا الله تعالى، فرفع عنهم الضُرَّ، وبدّل لهم باليسر العسرَ؛ تبرّياً عن توهّم المقاومة والمُقاواة للقهر الإلهي في عدم السؤال والمداواة، فكانوا في حالَتي السؤال وعدم السؤال عبادَ الله الأُدباءَ الناظرين إلى أمر الله وحُكمِه بموجب إرادته وعلمه.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**والتعجيلُ بالمسؤول فيه والإبطاءُ للقَدَر المعيَّن له عند الله، فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة، وإذا تأخّر الوقت إمّا في الدنيا وإمّا في الآخرة، تأخّرت الإجابةُ أي المسؤول فيه، لا الإجابةُ التي هي لبّيك من الله. فافهم هذا**».

قال العبد: **اعلم**: أنّ كل سؤال يسأله العبد من الله فلا بدّ وأن يجيبه فيه لا محالة؛ وقد أوجب على نفسه الإجابةَ بقوله: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ﴾ [غافر: ٦٠] وأنّه لا أوفى من الله بعهده ووعده، فإذا دعاه العبد، أجابه في الحال بلبَّيك، وذلك في مقابلة ما يلبِّي العبدُ إذا دعاه، ولكنّ الله ـ تعالى ـ إذا علم من العبد تأخُّر ظهور الاستعداد الحالي عن حصول المسؤول، بادَرَه الله في الحال بما يُعينه على كمال القابلية والاستعداد، وبعده لقبول تجلّي الإجابة في عين المسؤول؛ وذلك لعدم موافقة الاستعداد وقتَ السؤال، فإذا جاء الوقت المقدَّر لحصول عين المسؤول، ووافقه السؤالُ، أُجيب في الحال، فالإجابة إذن من أوّل وقت السؤال ـ أيَّ سؤال كان، ومن أيِّ سائل كان ـ واجبةُ الوقوع من الله، ولكن ظهورَ حكمها عند السائل بقدر استعداده وقابليّته، وأوانُ ظهور حكم الإجابة إنّما هو في إعداده وإمدادِه تكميلَ استعدادِه لظهور المسؤول المأمول.

وإذا علم الله من العبد كمالَ الاستعداد في السؤال بلسانه الحالي والذاتي والاستعدادي قَبْلَ سؤاله بلسانه الشخصي، بعثه على السؤال، وأجابه في الحال، فمن لم يَعْثُر على هذا السرّ ظنَّ أنّ سؤال بعض العَبيد لا تتأخّر عنه الإجابةُ والبعضِ غيرُ مجاب وليس الأمر كما ظَنَّ، بل كان دعاء كلِّ داعٍ يدعو الله في شيء فإنّه مُجاب، ولكنّ الأمر كما أمر الله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأۡتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ﴾ [الرّعد: ٣٨] وهو الكمال الثاني والقابليةُ والاستعدادُ، ﴿فَإِذَا جَآءَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قُضِيَ بِٱلۡحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ﴾ [غافر: ٧٨].

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**وأمّا القسم الثاني ـ وهو قولنا: «ومنها ما لا يكون عن سؤال» ـ فالذي لا يكون عن سؤال فإنّما أُريد بالسؤال التلفّظُ به، فإنّه في**

نفس الأمر لا بدّ من سؤال إمّا باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد، كما أنّه لا يصحّ حمدٌ مطلق قطّ إلاّ في اللفظ، وأمّا في المعنى فلا بدّ أن يقيّده الحالُ، فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيّد لك باسم فعلٍ أو باسم تنزيهٍ. والاستعداد من العبد لا يَشعُر به صاحبه، ويشعر بالحال؛ لأنّه يعلم الباعثَ وهو الحال».

يريد: أنّ عطاء الله لمّا كان فيضاً ذاتياً دائمياً لا انقطاع له، ولكن حصوله لأحد ووصولهُ بالحال من يد أحد، إذ وغير ذلك إنّما هو بسؤال لسان الاستعداد أو بلسان الحال ـ وإن لم يسأل يعني لفظاً ـ؛ لأنّ السؤال بلسان الاستعداد والحال والمرتبة والذات غيرُ دائم الوقوع، ولهذا تتأخّر الإجابة، فإذا وافق لسانُ القول لسانَ الاستعداد، سَرِعت الإجابة، ولذلك تحصل الأعْطِيات والمسؤولات بلا سؤالٍ لفظي، فيُظنّ أنّه ليس عن سؤال أصلاً، وليس ذلك كذلك، فتذكَّرْ.

فالسؤال الذاتي هو أنّ الذواتِ في ذاتياتها سائلة من الله، وقابلة منه قيامَها بذاته وبقاءها منه.

وأمّا سؤالات ألسنة الاستعدادات فكالذي تتكامل أهليّته وقابليّته لحصول أمر من الله وفيضٍ، فإنّ ذلك لا يتأخّر أصلاً.

وسؤال المرتبة ـ كالنبوّة ـ تسأل من الله بما به وفيه قيامُها وقوامها من النبيّ الذي بوجوده دوامُها.

وأمّا سؤال لسان الحال فكالجائع يطلب بجوعه الشبعَ والعطشانِ يطلب بعطشه الريَّ.

وكما أنّ الحمد المطلق غير واقع؛ لتقييد حال الحامد ووصفه ومقامه له حالَ الحمد وإن أطلق لفظاً، فكذلك العطاء بلا سؤالٍ غيرُ واقع، فإن لم يكن سؤال لفظي، ووقعت الإجابة، ووصلت الصِلات والهِبات، وشملت الرحمة والبركة، فاعلم أنّ الألسنة المذكورة هي التي استدعتْها واقتضتها، ولكنّ الاستعداد لا يَشعُر به صاحبه؛ لغموضه، ويشعر بالحال؛ لكون الحال باعثاً له على الطلب والسؤال، فيَعلم أنّ لسان حاله هو الباعث له على السؤال باللسان، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والاستعداد أخفى سؤالٍ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لهذا لا يَشعر به صاحبه؛ لخفائه وكونِه موقوفاً على علم القدَر المعلوم لأهل الكشف من العلم الإلهي القائم بالحق، وهو أصعبُ العلوم وأعزُّها مَنالاً، وأعلاها مِثالاً، وأنفعها مآلاً، وأرفعها مقاماً وحالاً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإنّما يَمنع هؤلاء»** يعني الذين لا يسألون **«عن السؤال علمُهم بأنّ لله فيهم سابقةَ قضاءٍ، فهم قد هيّأوا محلَّهم لقبول ما يرد منه، وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم»**.

يعني: أوجب عليهم علمُهم وتحقُّقهم بأنّه لا بدّ من وقوع ما قدّر الله لهم وعليهم بلا تخلّف بموجب علمه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومِن هؤلاء مَن يعلم أنّ علْم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أنّ الحق لا يعطيه إلاّ ما أعطاه عينُه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علْمَ الله به من أين حصل، وما ثَمَّ صنف من أهل الله أعلى وأكشفُ من هذا الصنف، فهم الواقفون على سِرّ القدَر»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: ومن العلماء بسابق علم الله وقضائه وقدره بجميع ما يجري عليهم صنفٌ هم أكشفُهم شهوداً وأكملُهم علماً ووجوداً بأنّ جميع أحواله وأفعاله وما يصل إليه من العطايا والمواهب الإلهية إنّما يكون بحسَب ما أعطتْه عينُه الثابتة التي هي عبارة عن صور معلوميّته لله ـ تعالى ـ أزلاً قبل وجوده العيني، وأنّ العلم الإلهي إنّما تعلّق بالمعلوم بحسب المعلوم، ولا تأثير للعلم في المعلوم بما ليس فيه؛ إذ العلم عبارة عن تعيُّن العلم في نفْس العالِم على ما هو عليه، وكشفِ العالم للمعلوم كشفاً إحاطيًّا يميّزه عن معلومٍ آخَرَ بخصوصياته؛ فليس للحقيقة العلمية إلاّ الكشفُ والتمييز على وجه الإحاطة بالمعلوم، والمعلوم هو يعطي ـ بكونه معلوماً ـ صورةً تعيُّنيةً ارتساميّةً في نفس العالم هي صورة معلوميّته لله ـ تعالى ـ أزلاً، وهي أزليّة أبدية قائمة ـ بقيام العلم الذاتي ـ بالذات الديموميَّة القيّوميّة، وعلى هذا لا تحكم المشيّة الإلهية بقضاءٍ وقدَر على موجود إلاّ بموجب ما سبق به العلم الأزلي، ولم يتعلّق العلم الأزلي بكل معلوم إلاّ بحسب ما أعطى المعلومُ من عينه الثابتة؛ فإنّ لكلّ معلوم قدراً تقدَّر وتعيَّن وتميَّز به في خصوصيته عن معلومٍ آخَرَ، ولم يتعيّن المعلوم في حضرة العلم الذاتي الإلهي إلاّ بقدره عند الله وقدرِه الذي يُخصَّص به. ومن حصّل هذا الكشفَ، علم المأخذ والمعدن الذي لعلم الله بالمعلوم، فافهم؛ فهذا أعلى الكشوف والعلوم والشهود، وأهلُه هم الواقفون على سرّ القدَر، جعلنا الله وإيّاك منهم، إنّه عليم قدير.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً، ومنهم من يعلمه مفصَّلاً، والذي يعلمه مفصَّلاً أعلى وأتمُّ من الذي يعلمه مجملاً؛ فإنّه يعلم ما في علم الله فيه أنّ علم الله به وبأحواله الظاهرة والباطنة بحسبه فيه، ولكنّ علْمه جُمْلي لا تفصيلي، وكلّي لا تعيّني، فلا يَعلم تفاصيلَ أحواله الوجودية قبل وقوعها على التفصيل»**.

والتفصيل على هذا الصنف لمن يعلم تفاصيلَ أحواله الوجوديةِ ظاهرِها وباطنِها، كما رُوِيتُ عن سيدي وسندي وقُدْوَتي إلى الله، الشيخِ الكامل المكمِّل، أكملِ ورثة المحمديين، صدرِ الحق والدين، محيي الإسلام والمسلمين، أبي المعالي، محمد بن إسحاقَ بن محمد بن يوسفَ ـ رضي الله عنه ـ وكان يتكلّم معي في هذا المقام من سرِّ القدَر، أنّ شيخنا الأكملَ، خاتمَ الولاية الخاصّةِ المحمدية، قال له: «لمّا وصلتُ إلى بحر الروم من بلاد أنْدُلُسَ، عزمتُ على نفسي أن لا أركب البحر إلاّ بعد أن أشهد تفاصيلَ أحوالي الظاهرةِ والباطنة الوجودية ممّا قدّر الله عليَّ ولي ومنّي إلى آخر عمري». قال ـ رضي الله عنه ـ: «فتوجّهتُ إلى الله في ذلك بحضورٍ تامّ وشهود عامّ ومراقبة كاملة، فأشهدني الله جميعَ أحوالي ممّا يجري ظاهراً وباطناً إلى آخر عمري، حتى صحبةَ أبيك «إسحاقَ بن محمد» وصحبتَك وأحوالك وعلومك وأذواقك ومقاماتِك وتجلياتِك ومكاشفاتِك وجَميعَ حظوظك من الله، ثم ركبتُ البحرَ على بصيرة ويقين، فكان ما كان ويكون من غير إخلال ولا اختلال».

وكيفيّة هذا الكشف أنّ المكاشِف يتحقّق بعينه الثابتة الأزلية، ويَشهدها كشفاً، ويشهد أحوالَها في المواطن والمراتب الوجودية والأطوار الشهودية مع أعيان ماهيّاتها ولوازمها ولوازم لوازمها وعوارضها ولواحقها ولواحق اللواحق، دنيا وآخرةً وعند الله، فيعلم من عينه الثابتة التي هي مأخذ العلم الإلهي من حيث إنّها فيه ـ سبحانه ـ عينُه وليست غيرَه، فيعلم ما في علم الله في الكوائن والحوادث في حقّه وفي حق غيره. وهذا النوع من علم سرّ القدَر وكشفِه أكملُ وأتمّ وأكشفُ وأعمُّ جعلنا الله وإيّاك من عَبيده الاختصاصيّين؛ إنّه أرحم الراحمين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«إمّا بإعلام الله ـ تعالى ـ إيّاه بما أعطاه عينَه من العلم به، وإمّا بأن يَكشف له عن عينه الثابتة وانتقالاتِ الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى، وهو أعلى؛ فإنّه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به؛ لأنّ الأخذ من معدن واحد»**.

قال العبد: لمّا قرَّر ـ رضي الله عنه ـ مراتبَ حصول العلم بالأعيان الثابتة وسرِّ القدَر، وبأحوال عينه الثابتة، احتمل أن يكون حصول هذا العلم لهذا الصنف الأكشفِ الأعلمِ، بإعلام الله وإلهامه إيّاهم، واحتمل أيضاً أن يكون طريق حصول ذلك من عين الطريقِ والمأخذ الذي تعلّق العلم الإلهي بذلك؛ وذلك لأنّ الله يلقي إلى أسرار رِبَّة عَبيده المصطفَيْن ما شاء من العلوم والحقائق، فيحصل الاطّلاع على سرّ القدَر، وأحوالُ العين الثابتة من جملة ذلك.

وأعلى من هذا أن يكشف الله ـ تعالى ـ بعنايته الكاملة الذاتية لهذا العبد عن حضرة العلم وعالم المعاني، فيشاهدَ الأعيانَ الثابتة ثابتةً في عين الذات الغيبيّة والحقيقة المطلقة الكلّية، وثابتةً في أرض المظهريات المحقَّقة العَلِيَّة، ثبوتاً أحدياً علميًا وتعيُّناً ذاتيًا غيبياً، وإذا شاهد عينَه الثابتةَ وأحوالَها حوالَيْها في أطوار الوجود وأقطار الشهود إلى ما لا يتناهى، كان أخَذَ العلمَ بعينه الثابتة من المعدن الذي أحاط فيه به العلم الذاتي، وهذا أكملُ شهودٍ في هذا المقام، جعلنا الله وإيّاكم من أهله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«إلاّ أنّه من جِهة العبد عناية من الله سبقت له، هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف، إذا أطلعه الله على ذلك، أي على أحوال عينه الثابتةِ؛ فإنّه ليس في وُسْع المخلوق ـ إذا أطلعه الله على ذلك أي على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ـ أن يطّلع في هذا الحال على إطّلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها؛ لأنّها نِسَب ذاتية لا صورة لها، فبهذا القدر نقول: إنّ العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: لمّا بيَّن ـ رضي الله عنه ـ أنّ هذا العبدَ الأكشفَ الأكمل الذي حصل علمه بنفسه وبعينه الثابتة بمنزلة المساواة لعلم الله بعينه الثابتة وأحوالها كذلك، إنّما حصل عناية إلهية بهذا العبد وصدقُ قَدَم في علم قدم، وهذه العناية الإلهية به أيضاً من جملة أحوال عينه الثابتة التي اقتضتْها ـ بخصوص استعدادها وقابليتها الخاصَّةِ ـ أن يعلم ذلك كذلك، فإنّ تعلّق العناية إنّما يكون بحسب تعلّق الإرادة الإلهية والمشيّة الربّانيّة، والعنايةُ إرادة حُبِّيَّة بالمعتنىٰ به لتكميله وتوصيله، ثم تعلّق المشيَّة والإرادة أيضاً بموجب تعلق العلم بعينه الثابتة له أزلاً وأبداً، فالخصوصيّات العينية والقابليات الذاتية هي أصل العناية الأزلية وهي قَدَمُ الصدق.

وقوله ـ رضي الله عنه ـ: «فإنّه ليس في وسع المخلوق» تعقيب لكلامه الأوّل: «إمّا بإعلام الله. . . وإمّا بأن يكشف» يعني: لا يُجمع لأحد بين الاطّلاع على الأعيان

الثابتة وأحوالها وبين الاطّلاع على إطْلاع الله بعلمه على هذه الأعيان؛ لأنّه تعلَّق الشهود بأمرين في حالة واحدة و﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٤]؛ ولأنّ هذه الأعيان نِسَب ذاتية، فهي بالنسبة إليها معدومة الأعيان وإن كانت ثابتةً للحق، فلا صورة لها في أعيانها فما هي فيه، بل هي فيه هو ـ كما قلنا ـ نحن فيه هو، فاعْرِفْنا به وهو فينا نحن، فافهم ما نقول.

وهوية الوجود الواحد في أعيان القوابل وإن كانت بحسبها متعدِّدةً، فهي أيضاً في الهوية الواحدة الوجودية الذاتية كذلك بحسبها أحدية، فلمّا كانت هذه النسب في العلم الإلهي ثابتةً للذات بأنّها شؤونه وأحواله الذاتية ومِن حَسَبها ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩] لم يكن للممكن أن يطّلع على إطْلاع الحق على هذه النسب الكلية الذاتية التي هي مفاتيح الغيب حال عدميّتها في أعيانها تحت قهر الأحدية الذاتية، فإنّ هذا الإطْلاع أحديّ لم يَظهر بعدُ للمشاهِد، والمشاهَدةُ والمَشاهدُ الثابتة عين وجوديّ، فإنّه إنّما يتأتّى للمكاشف أن يطّلع عليها من حيث إنّها ثابتة في العلم وجوداً علمياً، وحينئذٍ يتمكّن المشاهِدُ من شهودها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومن هاهنا يقول الله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾** [محمَّد: ٣١] **وهي كلمة محقَّقة المعنى، ما هي كما يتوهّمه مَن ليس له هذا المشربُ».**

قال العبد: هو يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى توقّف تحقّق النسبة العلميّة من كونها كذلك على حقائق المعلومات وتحقُّقِها بأعيانها في الوجود؛ لأنّ العلم المضاف إلى الحق من حيث الجمعية الإلهية إنّما يتحقّق بتحقّق العلم بجميع الحقائق العينية والشؤون الغيبية؛ فإنّ للحق ظهوراً في كلّ شأنٍ شأنٍ، فالعلم المضاف إلى الحق من حيث ذلك الظهور بذلك الشأن لا يكون إلاّ بعد تحقّق الشأن بعينه في الوجود، بخلاف العلم الذاتي الإلهي؛ فإنّ توقّف العلم على المعلومات ليس من حيث أحديَّة الذات؛ فإنّ الأحدية الذاتية تقهر الكثرةَ النسبة العلمية والوجوديةَ العينية، فلا تظهر لها أعيان أصلاً، والعلم والعالم والمعلوم في أحدية الذات أحدية، وكذلك في الوجود واحد وحدة حقيقةً غير زائدة على ذاتية الذات، ولكن توقُّف تحقّق العلم على المعلوم من حيث إنّ العلم نسبة متعلّقة بالنسب المعلومية المظهرية من حيث هذه الشؤون والحقائق الأسمائيّة التي تحقُّقها بحقائق هذه الشؤون فقوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمَّد: ٣١] إشارة إلى توقّف العلم المضاف إلى الحق من حيث أسمائه الحسنى وشؤونه ونسبه الذاتية العليا بأحوالها وأحكامها وآثارها وتعلّقاتها ونسبها وإضافاتها ولوازمها وعوارضها ولواحقها ولواحق اللواحق، من حيث المرتبة والمحلّ والمقام والموطن والحال في

الوجود العيني والشهود العِياني الكوني، فهو إذن كلمة محقَّقة المعنى ليست كما يتأوّلها بالوهم أهل التنزيه الوهمي؛ فإنّ الحق لا يستحقّ من الحق ولا يتنزّه عن مقتضَيات ذاته، ومقتضاها من حيث هذه النسب الذاتية أن لا يَظهر كلّ منها إلاّ بكلّ منها في كل منها، فتوقُّف تحقُّق الحقيقة العلمية على حقيقة المعلوم كذلك كتوقّفه على حقيقة الوجود، فالتوقُّف إذن بين النسب بعضِها على البعض، وذلك غير قادح في الغِنى الذاتي، ووجوبِ الوجود للذات بالذات، وكونِ هذه النسب ـ أعني العالميّة والمعلومية والعلم ـ كلُّها ذاتيةً، فافهم إن شاء الله تعالى؛ فإنّ العلم والمعلوم والعالم في أحدية الذات عينُها لا غيرها، والمعلومية كالعالميَّة والمظهرية كالظاهرية نسب ذاتية للذات كسائر النسب الذاتية الوجوبية التي العلمُ من جملتها، فتوقُّف العلم على المعلوم إنّما هو من حيث هذه النسبة العلمية من وجهٍ يغاير ذاتيةَ الذات بالخصوصية وفي التعقّل، ثم التغايرُ والتمايز بين الحقائق بالخصوصيات وفي تعقّل المتعقِّل لها منّا لا يوجب الكثرةَ والتعدّدَ والتوقّفَ والتجدّدَ والتغيّر، في الذات الواحدة التي هي عينها، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**وغاية المنزّه**» أي بوهمه «**أن يجعل ذلك الحدوثَ في العلم المتعلّق، وهو أعلى وجهٍ للمتكلّم بعقله في هذه المسألة، لولا أنّه أثبت العلم زائداً على الذات، فجعل التعلّقَ له لا للذات وبهذا انفصل عن المحقِّق من أهل الله صاحبِ الكشف والوجود**».

قال العبد: اعلم: أنّه غاية أهل التنزيه الوهمي أن ينسبوا الحدوث في قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محَمَّد: ٣١] إلى التعلّق العلمي، فتكون الكثرة والحدوث والتوقّف والتغيُّر والتجدّد في التعلّق، لا في حقيقة العلم التي هي عين الذات، ولا يرتفع الإشكال بذلك أيضاً؛ لكون العلم هو المتعلّق بذلك التعلّق الحادثِ، ولكون التعلّق من وجهٍ عينَ المتعلّق، ولا سيّما وقد أثبت العلم زائداً على الذات ولا مَخلص له في هذا النظر إلاّ أن يعلم أنّ الحدوث والكثرة في المعلوم المتكثّر المتجدّد المتغيّر الحادث، والتجدّدَ في التعيّن والمتعلّق به من حيث هو كذلك.

أمّا من حيث العلم الذي هو عين العالم الأزلي فتعلُّقٌ وحدانيّ؛ لكون ارتباط النسب المتوقّفة التحقّقِ على الطرفين في كل واحد منهما بحسبه، فالكثرة والتغيّر والتجدّد في التعلّق العلمي الوحداني من حيث ما يرتبط به وهو المعلوم المتكثّر المتغيّر المتجدّد، والوحدةُ في التعلّق أيضاً من حيث العلم الذاتي الوحداني كهو، فافهم.

وثَمَّ نظر آخَرُ وهو أنّ العلم، له اعتباران: أحدهما من جِهة الحق، وبهذا الاعتبار هو عين الذات كما تقرّر آنفاً. والثاني من حيث إنّه نسبة متميِّزة عن ذاتيَّة الذات بخصوصيتها وعن غيرها من النسب، وهذه النسبة حقيقة كلّية أحدية التعلّق بالمعلومات من شأنه تميُّز المعلومات بعضِها عن البعض وكشفُ حقائقها وحقائق أحوالها على سبيل الإحاطة، فهي من حيث كونها نسبةً كلّية لا تحقّق لها إلاّ بين عالم ومعلوم، فتكون متوقّفةَ التعيّنِ على المعلومات، وتعيُّنُ المعلومات في عرصة العلم من حيث هذا الوجه يكون بحسب المعلومات، ومن حيث إنّ العلم عين الذات يكون تعيُّن المعلومات فيه بحسب العلم كذلك أحديةً، فافهم.

ولمّا كان المعلوم نسبةً والعلم أيضاً نسبةً، لم يقدح توقّف النسبة على النسبة من كونها كذلك في العلم الأحدي الذاتي الذي هو عين الذات، فافهم.

ثم اعلم: أنّ الحضرة العلمية تشتمل على حضرات كليّة كثيرة وهي: حضرة العلم، وحضرة المعرفة، وحضرة الحكمة، وحضرة الخِبْرة، وحضرة التقدير.

فالعلم ـ كما مرَّ ـ هو الكشف الإحاطي التمييزي للمعلومات على ما هي عليه من كل وجه للوازمها ولوازم لوازمها.

والمعرفة هي العلم بحقائق المعلومات من حيث حقائقها مجرّدةً عن خَلقيّاتها وعن اللوازم ولوازم اللوازم وترتُّبِها في مراتبها لا غير.

والحكمة عبارة عن العلم بالمراتب والحقائق المترتّبة فيها وبالترتيب الواقع بين حقائقها، أي حقائق المعلومات واللوازم والعوارض واللواحق وبالمواطن والأحوال.

وحضرة الخِبْرة هي حضرة العلم بظهور آثار الحقائق وأحكامها بموجب الترتيب الحقيقي المذكور بأسبابه وعلله.

وحضرة التقدير هي حضرة العلم بتعيّن أقدار الحقائق وخصوصياتها في العلم بحسبها وعلى أقدارها، فالتقدير من المقدِّر القديم بحسب قَدْر المقدور وقَدَرِه في العلم، ومَن كُوشف له بهذه الحضرات كلِّها وأحاط بحقائقها بما به الامتياز وبما به الاشتراك، كان أكشفَ المكاشفين، جعلنا الله وإيّاك منهم؛ إنّه قدير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم نرجع إلى الأعطِيات فنقول: إنّ الأعطيات إمّا ذاتية أو أسمائية. وأمّا المِنَح والهِبات والعطايا الذاتيَّة فلا تكون أبداً إلاّ عن تَجَلٍّ إلهي. والتجلّي من الذات لا يكون أبداً إلاّ بصورة استعداد المتجلّىٰ له، وغير ذلك لا يكون».**

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: إنّ العطايا والمِنَحَ والهِباتِ ـ سَواءٌ كانت معانيَ وحقائقَ وعلوماً ومُشاهَداتٍ وتجلِّياتٍ إلهيّةً كانت أو ربانيةً أو روحية أو عقلية أو نفسية أو طبيعية أو عنصرية أو مثالية على اختلاف طبقاتها ودرجاتها ـ فإنّها إمّا ذاتية أو أسمائية، ونعني بالذاتية بَحْتَ الوجود ومحض الوجود والجود، وبالأسمائية ما تكون مخصوصةً بصورةِ حضرة من الحضرات الإلهية.

ثم الأسمائيةُ لا تكون إلاّ بحجاب وهو حجابيّة التعيُّن الاسمي بما به يمتاز عن الآخر ويغايره لا غير.

وأمّا الذاتية فإنّها لا تكون إلاّ عن تَجَلٍّ إلهي، ولا تكون أبداً عن الذات الأحدية؛ لما عرفت أنْ لا حكم ولا رسم ولا تجلّيَ ولا غيرَ ذلك في الأحدية الذاتية، فيكون تعيّن التجلّي الذاتي من حضرة الأُلوهية، فيُضاف التجلّي لهذا السرِّ إلى ذات الأُلوهة، لا إلى مطلق الذات، فافهم هذا الفرقَ، حتى لا يشتبه عليك الحقائق.

ثم إنّ هذه العطايا والمِنَحَ الحاصلة بالتجلّي لا تتعيّن أبداً إلاّ بصورة استعداد المتجلّى له؛ لأنّ الاستعدادات والقابليّاتِ في الأعيان هي المستدعية للتجلّيات الذاتية والأسمائية؛ والمتجلّي، له صورة علمية أزلية على هيئة معنوية مخصوصة بتخصّص التجلّي الوجودي وبتخصّص الفيض الجودي بموجب ما تعيَّن وتخصَّص في النور العلمي الأزلي الشهودي بحسب خصوص المتجلّىٰ له، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإذن المتجلّىٰ له ما رأى سِوى صورتِه في مرآة الحق، وما رأى الحقَّ، ولا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلاّ فيه كالمرآة في الشاهد إذا رأيتَ الصورة فيها لا تراها مع علمك أنّك ما رأيت الصورة أو صورتك إلاّ فيها، فأبرز الله ذلك مثالاً نَصَبه لتجلّيه الذاتيِّ ليعلم المتجلّىٰ له أنّه ما رآه، وما ثَمَّ مثال أقربُ ولا أشبهُ بالرؤية والتجلّي من هذا. وأَجْهد في نفسك ـ عندما ترى الصورة في المرآة ـ أن ترى جِرْم المرآة، لا تراه أبداً ألبتّة»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ أهل التجلّيات من أصحاب النبوّات وأرباب الولايات إنّما ترد عليهم بحسب استعداداتهم وخصوصية قابلياتهم الوجوديةِ، وكذلك استعداداتُهم في عرصة الوجود العيني إنّما تكون بموجب استعداداتهم الغيبيّة غير المجعولة في حضرة العلم الذاتي، وقد أسلفنا لك من قبلُ أنّ صورةَ معلوميَّةِ كلِّ أحد لله تعالى ـ أزلاً ـ قبلَ وجوده العيني هي حقيقته وعينه الثابتة، وأنّها من حيث هي

كذلك ليست أُموراً وجودية مُغايرة للعلم مُغايَرةً حقيقيةً، ولا زائدةً على ذات العالم زيادةً توجب الكثرةَ في وحدته العلمية، بل هي صورةُ نِسَبه ومتعلَّقاته المظهرية وأحواله الغيبيّة وشؤونه العينية؛ إذ لا معيّة لغيره معه أزلاً وأبداً دائماً وسرمداً «كان الله ولم يكن معه شيء» وهو الآنَ على ما هو عليه كان، والعلم الذاتي أوجب تعيُّنَ المعلومات في حضرة العلم على ما هي عليها، فهي إذن نسبة ونِسَب نسبة: كالعلم والعالمية والمعلومية، والربوبية والمربوبية، والظاهرية والمظهرية، والظهور والبطون، والقيد والإطلاق، والتعيُّن واللاتعين وغيرِ ذلك؛ جميعُ هذه الحقائقِ نِسَبُه وأحواله النفْسيّةُ ولا توجب كثرة في عين الأحدية، كما لا توجب النصفيّةُ والثلثية والربعيَّة والخمسية وغيرها من النسب كثرةً قادحة في وحدة الواحد، وإنّما الكثرة في عرصة العلم والتعقّل عندنا لا غير، فمهما حصل تجلّي المتجلّي له في حضرة الوجود العيني، فإنّما يحصل على صورة استعداد العين الثابتة الأزلية التي لهذا المتجلّىٰ له أزلاً لتعيّن التجلّي من الشأن الذاتي الذي هو عينه، وذلك استعداد ذاتي لهذا القابل الأزلي، غيرُ مجعول؛ لأنّ الفرض قبل الإيجاد وقبل الوجود في حضرة الغيب، فالتجلّي الغيبي يتعيَّن في الذات في غيب قابلية المتجلّىٰ له أزلاً أوّلاً بحسب صورة ذلك الاستعداد الغيبيّ غير المجعول، ثم يظهر في كل وقت وحال للمتجلّىٰ له في عرصة الوجود العيني على تلك الصورة التي هي صورة الحق في عينه العينيَّة أو صورة عينه الغيبية في الحق ـ كيف قلت ـ فإنّك في الكلّ مرآته من وجهٍ وباعتبار، وهو مرآة الكلّ من وجه وباعتبار، فمهما تجلّى لك فما رأيت في تجلّي الحقّ لك إلاّ صورتك الغيبيَّة الأزلية إن كان تجَلٍّ ذاتي أو صورةً نسبية ذاتية من النسب، فما رأيت الله ـ من كونه عينَ الكلّ ـ ظاهراً بصورة الجمع والإطلاق الذاتي أبداً، وإذا لم تَرَه كذلك، فما رأيته، وما دُمْتَ أنت أنت، ولم تكن عينَ الكلّ، فلن ترى الحقَ ـ الذي هو عين الكلّ ـ المطلقَ عن قيد التعيّن في الكلّ وبالكلّ، وعن الجمع بين القيد والإطلاق، فكيف أنت تعلم أنّك متعيِّن ـ بصورتك الأزلية الأصلية العلمية ـ في عين صورتك العينية الفصليّة الوصلية الأبدية في مرآتية الوجود الحق والحقِّ المطلق، فكما أنّ الرائي صورتَه أو صورةَ غيره في المرآة لا يرى سوى صورةِ الناظر، ولا يمكن أن يرى جِرْمَ المرآة حالَ استغراق الشهود والرؤيةِ بالصورة المثالية المرئيَّة؛ إذ الشهود التعيّني والإبصار الشخصي التشخّصي لا يَسَع في كل وقتٍ واحدٍ معيَّن إلاّ مشهوداً واحداً معيَّناً كذلك وصورةً واحدة شخصية، مع علمه بأنّ تعيُّن الصورة المشهودة وحصولَ الرؤية وتعلُّقَ الشهود بما ليس إلاّ في المرآة، ولهذا تُكْسِب الصورةَ صفَتَها، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «حتى إنّ بعض مَن أدرك مثل هذا في صُوَر المرئيّ ذهب إلى أنّ الصور المرئيّة بين بصر الرائي وبين المرآة. هذا أعظمُ ما قَدَر عليه من العلم. والأمر كما قلناه وذهبنا إليه. وقد بيّنّا هذا في الفتوحات المكّية. وإذا ذُقْتَ هذا، ذقت الغايةَ التي ليس فوقها غاية في وُسْع المخلوق. فلا تَطْمَعْ ولا تُتعِبْ نفسَك في أن تَرْقىٰ في أعلى مِن هذا الدرج، فما هو ثَمَّ أصلاً وما بعده إلاّ العدمُ المحض».

● [بيان الأقوال في الإبصار] ●

قال العبد: اختلفت الأقوال في كيفيّة تعلّق الرؤية بالصورة المرئيّة في المرآة:

فمِن قائل: إنّ مثال الصورة منطبع في المرآة، ويتعلّق به الشهود والرؤية في المرآة.

ومِن قائل: إنّ الجسم الصَقيل الصُلْب يوجب انعكاس النظر إلى ما يحاذي المرآة، فيُدركه البصر خارجاً عن المرآة.

وقيل له: لو كان ذلك كذلك، لما أدرك اليمينَ شِمالاً، ولا الصورةَ على شكل المرآة، بل أدركها ـ كما هي ـ خارجةً عن المرآة.

وأُجيب عن هذا: أنّ انعكاس النظر والقوّةِ الباصرة عن الجسم الصُلْب الصَقيل يوجب ذلك في مرآة البصر؛ لأنّه انعكس بحسب المرآة فأدّى الصورةَ منصبغةً بموجب محلّ انعكاس النظر أوّلاً.

وقال بعضهم: الصورة غير منطبعة في المرآة، ولكنّها بين بصر الرائي وبين المرئيّ. وذلك مبلغه من العلم.

وقيل: إنّ الصورة مُدرَكة بعد انعكاس النظر عن الجسم الصقيل في عالم المثال.

والحق أنّ الصورة لو لم تكن منطبعةً في المرآة، لما تكيّفتْ بكيفيّتها من الاستدارة والاستطالة، ولم تنعكس أيضاً على قول القائلين بالانعكاس كذلك أيضاً، فإنّها إن انعكست إنّما تنعكس بعد الانطباع.

وفي هذا الموضع مباحثُ شريفة: منها: أنّ مرآتية الباصرة إن لم تنطبع فيها الصورة المثالية، لما حصل الإدراك، فإن كان حصولها في المرآتيّة البصرية بعد انعكاسها في سطح المرآة في الخارج، لكان اليمين يميناً واليسار يساراً؛ لأنّها صورةُ مثالِ المثال قد انعكس مساوياً للأصل ومشاكلاً له في الأصل في صورةٍ مَرئيّة في

المرآة، وليس ذلك كذلك، فالإدراك إذن تعلَّق بالصورة في المرآة منعكسةً، أو انعكست مرآة الباصرة إلى الصورة الخارجة من هذا الجسم الصُلْب الصَقيل على هيئة السطح، فانعكست أمثلةُ الصور في مرآة الباصرة، فأدركتْه المُدرِكة منعكسةً كذلك مِثلَ انعكاسها في المرآة الخارجة، فكان يمينها يساراً للصورة الأصلية، والأعلى أسفلَ في بعض الأوضاع؛ لتخالف الجهات في مطامح النظر، فتدركها القوّةُ الباصرة ـ بنورها الذاتي ومُعاوَنةِ نور الضوء الخارج ـ فيها بحسبها، بل بحسب تعيُّنها في المرآة، فافهم.

وإذا تحقّقتَ بهذه الأُصول في الشاهد، فاعلم: أنّ تعيّن الحق لك في مرآة عينك الثابتة إنّما يكون كذلك بحسبها وبموجب خصوصيتها وصورة استعدادها، فما ترى الحقَ في تجلّيه الذاتي لك إلاّ بصورة عينك الثابتة، فعينك في رؤيتك للحق المتجلّي لك مثلُ باصرة عينك في رؤيتك لصورتك في المرآة، فلا ترى الحقَ فيك إلاّ بحسب خصوصيّة عينك الثابتة ولكن في مرآة الوجود الحق، وهو مَثَل للنور الخارجي من وجه. وهذا أعلى درجات الكشوف والشهود بالنسبة إلى مثلك إلاّ أن يكون عينك عينَ الأعيان الثابتة كلّها لا خصوصيةَ لها توجب حصرَ الصورة في كيفيةٍ خاصّة، بل خصوصية أحدية جمعية برزخية كمالية، فتعيُّن الحقِ لك حينئذٍ مثلُ تعيُّنه في عينه، بل عينُ تعيّنه لنفسه، بل أنت عينه، فافهم.

ودون هذين الشهودين، شهودك للحق في مَلابس الصور الوجودية، نوريِّها ومثاليِّها وروحانيِّها، عقليِّها ونفسيِّها وطبيعيِّها وعنصريِّها وخياليِّها وذهنيِّها وبرزخيِّها وحشريِّها وجنانيِّها وغيرِ ذلك فكلّ ذلك بحسب تجلّيه من عينك لا من عين غيرك. فأعلى درجات شهودك الحقَ هو بعد تحقُّقك بعينك الثابتة فإذا اتّحدتَ أنت بعينك الثابتة فكنت أنت عينَك من غير امتيازِ تعيُّنيٍّ، رأيتَ الحَق كما يرى نفسَه فيك، ورأيت عينَك صورةً للحق في الحق، فافهم، وما أظنُّك تفهمُ، إلاّ أن تُلهَم وتعلمَ بعلم ما لم تكن تعلمُ، وما ثَمَّ أعلى من هذا في حقّك فلا تطمعْ ولا تتعب، وما بعْدَ الحقِّ ومرآتِهِ ومظهرِه الذاتيِّ ـ وهو عينك الثابتةُ التي هي صورة معلوميّتك للحق أزلاً ـ إلاّ العدمُ؛ لأنّك من حيث عينك الثابتةِ وصورةِ معلوميّتك موجود أزلاً وأبداً، وأنت من حيث إمكانك ووجودك العيني معدومُ العينِ أزلاً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فهو مرآتك في رؤيتك نفسَك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهورِ أحكامها، وليست سوى عينه، فاختلط الأمر وانْبَهَمَ؛ فمنّا مَن جَهِل في علمه وقال: العجز عن درك الإدراك إدراك»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ هويَّة الوجود الواحد الحق مرآة لظهور الإنّيات الوجودية العينية فيها، وبها ظهرت الحقائق الكيانية، ولولا تجلّي الوجودِ الحق، لما رأيتَ صورتك العلمية الأزلية الغيبيَّة؛ فإنّك إنّما ظهرت في نور الوجود الحق بصورتك العينية الوجودية على مثال صورتك العلمية الأزلية الغيبيَّة؛ فالوجود الحق مرآة لإنّيّتك العينية، والعلم الحق مرآة لصورة عينك الغيبية الذاتية المعنوية، وهويَّتك الأزلية في شهودك نفسَك وعينَك.

وكذلك أنت مرآة للحق في تجلّيه الوجودي ورؤيته وشهوده بصور أسمائه ونسبِه الذاتية وصفاته الربانية، وليست هذه النسب إلاّ عينَه لا غيرَه؛ لكونها غيرَ زائدة عليها ولا موجبةٍ للكثرة، وليست قادحةً في وحدة وجوده العيني كما ذكرنا.

فلمّا كان ظاهرُ الحق ـ وهو أنت ـ مَجْلىً ومرآةً لباطنه من وجه، وفي شهوده ووجوده أيضاً مرآة لظهور نسبه الغيبيّةَ التي هي فيها عينه من وجه آخَرَ، وكذلك أيضاً هذه النسب مراءٍ ومَجالٍ لتعيُّنات الوجود الواحد، فصدَق على كل واحد من الحق والخلق أنّه مظهر وظاهر وشهادة، فاختلط الأمر واشتبه على الناظر، وخفي الشهودُ، ودقَّ الكشفُ، وجلّ الأمر عن الضبط والإحاطة والحصر، وعَزَّ التجلّي، فاقتضى في بعض المَشاهد والمشارب الحيرةَ والعجزَ والهَيَمانَ، فأقرَّ صاحبه بالعجز، واعترف بالجهل، بمعنى أنّ العلم بما لا يَعلم أنّه لا يَعلم علمٌ، والعلمَ بعدم إحاطة العلم بما لا يحاط به علماً علم حقيقي به كذلك، فالعلم بما لا يعلم ـ وهو الجهل ـ بما من شأنه أنّه لا يحيط به العلم غاية العلم به، وعدمُ الانحياز إلى جِهة معيَّنة فيما لا ينحصر فيها هو حقيقةُ حيرةِ الكُمَّل، والتقاعدُ والعجز عن إدراك ما يعجز عن إدراكه هو غاية الإدراك، كما قال أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ: والعجز عن درك الإدراك إدراك، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومنّا مَن علم ولم يقل مثلَ هذا وهو أعلى القول، بل أعطاه العلمُ السكوتَ، ما أعطاه العجزَ وهذا هو أعلى عالم بالله، وليس هذا العلم إلاّ لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرّسل إلاّ من مشكاة الرسول الخاتم وما يراه أحد من الأولياء إلاّ من مشكاة الوليّ الخاتم**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: المتحقِّقُ بهذا الشهود في هذا المقام مَن لا يكون عينه الثابتة وصورة معلوميَّته لله أزلاً مخصوصةً بخصوصية جزوية، بل تكون محيطةً كلّية في مظهريته إحاطةً أحدية جمعيَّة تجمع في مظهرية عينه الغيبيّة حقائقَ المظهريات

كلِّها، فإنّها عين الأعيان وحقيقة الحقائق، فالتجلّي الذاتي له وفي قابليته يكون تجلّياً أحدياً جمعياً كمالياً بحسب عينه وقابليته الأحدية الجمعية المطلقة، فيشهد في هذا التجلّي بظاهره ظاهرَ الحق وباطنَه، وبباطنه باطنَ الحق وظاهرَه، وبأحدية جمعه القطبي وخصوصه الكمالي الحقّي، يَجمع بين جمعيتَيِ الظاهرِ والباطن، ويَشهده الحق أيضاً كذلك في عين شهوده إيّاه، كذلك عينَه بعينه شهوداً أحدياً جمعياً مطلقاً عن التعين والحصر في عينٍ واحدة، فيعطيه التجلّي في هذا المقام الإحاطةَ بغاية العلم، والسكوتَ وعدمَ الحيرة، بل أعطاه التحقُّقَ بالكلّ حقيقةً ـ على ما هو عليه الكلُّ ـ والسكوتَ، وهذا الشهود لا يكون إلاّ للحقيقة الإنسانية الكمالية المحمدية الأزلية الأوّلية والأبديّة الختمية وهي حقيقة الحقائق الأحديّة الجمعية الأزلية الأبدية بين جميع الجمعيات السرمدية، فافهم.

وإذا رزقك الله فهمَه والكشفَ به أو الإيمانَ بما قلنا، فاعلم: أنّ لهذه الحقيقة الجمعية الأحدية الكماليّة تعيُناً أحدياً جمعياً كمالياً في مرتبة ظاهريّتها وباطنيّتها، وغيبها وملكوتها، فظاهريّتها النبوّةُ، وباطنيّتها الولايةُ. ولكل واحد من التعيّن في المرتبتين صورةُ تفصيلٍ جمعي بجميع التفاصيل، وصورةُ جمع الجمع بين التفصيل وأحدية الجمع. وهذه هي الحقيقة المحمدية الكلّية الكمالية الإحاطية الختمية، والإنسانُ الذي يتعيّن به وفيه هو المظهر الأكمل، والمرآة الأجلى، والمَجْلى الأشملُ لذات الذات الإلهية وصفاتِها وأخلاقها ونسبها وإضافاتها وأسمائها وأفعالها وحروفها وأحوالها.

فأمّا ظاهريّتها ـ وهي جهة نبوّتها ـ فمرآة ذات الأُلوهية ومظهرُها ومجلاها ومنظرها وعرش أحديّة الجمعية للحقائق الوجوبية والأحكام الفعلية التي للربوبية.

وباطنها ـ وهي ولايتها ـ مرآة للهوية الحقيقية الأحدية الجمعية المطلقة. ولكل واحد من مرتبتي النبوّة والولاية جمعٌ وتفصيلٌ.

والجمع جمعان: جمعٌ قبل التفصيل، وجمعٌ بعد التفصيل. ولكلّ واحد من الجمعين تعيُّنٌ في مرتبتي الفعل والتأثير والوجود، والانفعال والتأثّر والإمكان وجمعٌ بين الجمعين في أحدية جمع المرتبتين.

فالجمع الأوّل في المرتبة الأُولى العليا لحقائق الوجوب والأُلوهية ورقائق الأسماء والربوبية هو لله الواحد القهّار الأحد، والمظهرُ الظاهرُ لهذا الجمع في مقام التفصيل مجموعُ العوالم أمريِّها وخَلقيِّها على كثرة أجناسها وأنواعها وتفاصيلها غير المتناهية واتّساعها؛ لكون ظهور الآثار الإلهية وأحكام أسماء الربوبية على التمام والتفصيل إنّما هو في العالم كلِّه، فجميع العوالم مظاهرُ تفاصيلِ الأسماء الإلهية،

والألُوهيةُ التي لها هذه الجمعيةُ المحيطة بحقائق الفعل والتأثير والوجوب لذاتها تستلزم جمعية جمع الحقائق الكونية الانفعالية التفصيلية على الوجه الأتمّ، حتى تظهر آثارُها وأحكامها، وهو مجموع العالم، ومظهرُه في مرتبة الجمع الأوّل الجامعِ قبل التفصيل في مرتبة المظهرية الجمعية هو آدمُ عليه السلام وهو الإنسان الأوّل، ومنه يكون التفصيل الأحدي الجمعي، فكما أنّ الجمع قبل التفصيل الأسمائي لله، فكذلك أحدية جمع الجمع الأوّل بعد التفصيل المظهري الكياني العالمي لأوّل إنسان صورةً.

والتفصيلُ الأحدي الجمعي المظهري منه يكون على وجهين: معنويٌ وصوري؛ إذ كلّ واحد من الجمعين في كل واحدة من مرتبتي الظهور والبطون ـ أعني الولايةَ والنبوّة ـ إمّا أن يكون جمعَ الفرق، أو جمعَ الجمع، فالجمعية التي في آدمَ عليه السلام جمعيةُ أحديةِ جمعيات الصور المظهرية العنصرية الإنسانية قبل التفصيل، فهو صورة جمعٍ تَجمع ظاهريةَ المظاهر الأحدية الجمعية. ولهذا الجمع في مرتبة التفصيل الجمعي مظاهرُهُمُ الكُمَّل من النوع الإنساني من الأنبياء والأولياء من لدن آدم عليه السلام إلى الختم الظاهر والختم الباطن، فتفصيل الجمعية الإلهية جميعُ الأسماء ـ التي لا يبلغها الإحصاءُ ـ الظاهرةِ بالتفصيل في تفاصيل صور العالم الفرقانية كما مرَّ، فصور حجابيّات جمعيات هذا التفصيل الفرقاني الجمعي هم الكفّار المذكورون في القرآن من الفراعنة، وتفصيلُ الأحدية الجمعية الإنسانية النورية الحقّية في الأناسيّ الكاملين إلى الختم، والختمُ أحدية الجمع الجمعي الإنساني، ولهذه المرتبة أحديةُ جمع جميع المحامد والكمالات الذاتية والإلهية:

فإن كانت في مرتبة ظاهرية الإنسانية الكمالية ـ وهي النبوّة ـ فالإنسان القائم بهذه الأحدية الجمعية الكمالية هو خاتم الأنبياء والرسل، محمد بن عبد الله، المصطفى، رسول الله وخاتم النبيّين ـ صلى الله عليه وسلم ـ اصطفاه الله؛ لكمال أحدية جمع جميع الحِكم الإلهية الربّانيّة والحقائقِ الوجوبية الفعلية المؤثّرة في المرتبة الكمالية الإنسانية، وهو حامل لواء الحمد وحمدِ الحمد الذي هو مأوىٰ جميع محامد الجمع ومجامع الحمد.

وهذه الحقيقة الختمية النبويّة تُنبىء جميعَ الحقائق المظهرية الإنسانية بحقائق الجمع الإلهي، ولهذا «كان نبيًا وآدمُ بين الماء والطين»[1] فلا تعيُّنَ لحقيقة آدمَ إلاّ في الماء الإلهي، وهو ماء الحياة والطهارة الفطرية التي في نفس النبوّة، فافهم.

---

(١) يشير إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٠١٧) [١٧٣/٢].

وإن كانت أحديةُ جمع جميع الكمالات والمحامد المذكورة في باطن المرتبة الكمالية الإنسانية الإلهية الذاتية ـ وهي الولاية ـ فالإنسان القائم بباطن أحدية جمع جميع الكمالات، فإن كانت أحديةَ جمع الجمع الخصوصي، فهو خاتم الولاية المحمدية الخاصّة، وهو أكملُ ورثةِ محمّد ـ ﷺ ـ في المرتبة الختمية، وإن كانت أحديةَ جمع جمع العالم في روح باطن الأحدية الجمعية الإنسانية الكمالية فالإنسان القائم بها هو عيسى روح الله وكلمتُه، خاتمُ الولاية العامّة على الإطلاق في آخر نشأته الخصيصة بالولاية.

وإذا عرفت هذه الأُصولَ، عرفت أنّ اسم الحقيقة الإنسانية الكمالية الجمعية الأحدية على سبيل المطابقة هو «محمّدٌ» فإن كانت الجمعيّة من حيثُ الظاهرية والنبوّة، فمظهره أحدية جمع جميع الحقائق الوجوبية والنسبِ الإلهية والربوبية، ولهذا الجمع الاختصاصي الختمي روح ومعنى وصورة، فالصورة تَجمع بين الروح والمعنى؛ لأنّها أحدية جمع المعنوية والروحية ولوازمها وخصائصها، فإذا اجتمعت الحقائق والمعاني اجتماعاً أحدياً، ظهرت عليها صورةُ التسوية الإلهية، ونفخ الله فيها بنفَسه الرحماني روحَ الأحدية الجمعيَّة الكمالية التي هي جامعة بين الجمعية الروحية وبين الجمعية المعنوية الحقيقية وبين الجمعية الجسدانية البشرية وهو «محمّد» ـ ﷺ ـ والمخصوصُ بالجمعية الظاهرية أبو البشر. والمخصوصُ بجمعية الروح، الباطنية هو روح الله وكلمتُه. والمخصوصُ بجمعية الجمع بين الجمعيات الأحدية المذكورة في باطن المرتبة المعنوية الحقيقية، هو خاتم ولاية الخصوص محمد بن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن العربيّ منشئُ الفصوص ـ رضي الله عنه ـ وجمعيةُ هذا الختم جامعة بين روح الجمعية ومعناها وصورتها، ومستلزمة لظاهريّتها بحقيقتها وفحواها، ونسبتُه إلى خاتم النبوّة نسبة الابن الصُلْبي حقيقةً ونسبةُ الروح نسبة الابن غيرِ الصلبي، وختميةُ البطون والولاية مشتركة بينهما، ولم يكاشِف بمقام هذا الختم الخصوصي من أولياء الله المتقدّمين إلاّ الإمامُ العلاّمة محمد بن علي الترمذي الحكيم، صاحبُ «نوادر الأصول» وهو من مشايخ الطبقة العالية، فُتح له في الاطّلاع على مقام هذا الختم، فلمّا ذكره في كتبه، واشتهر ذلك عنه بين علماء زمانه الأعلامِ من مشايخ الإسلام، واشْرَأَبَّتْ نفوسُ أهل الدعوى إلى هذا المقام، وعَلم ذلك منهم، وأنّه ليس لهم ذلك، وخاف عليهم من دعوىً بلا معنىً ولا فحوى، أنشأ كتاباً جامعاً لمسائل غامضةٍ خصيصةٍ له بالمشرب الختمي، وذكر أنّه لا يشرحها على ما ينبغي إلاّ خاتم الأولياء، وأنّه يطابق اسمُ هذا الخاتم المجيب اسمَ الحكيم السائل ـ رضي الله عنه ـ وكذلك

اسمُ أبيه يطابق اسم أبيه، فلمّا عَثَر أهل الدعوى على هذا المعنى، نكصوا على أعقابهم، ورجعوا إلى الله عن تَراميهم إلى مقام الختم وانتسابهم.

ثم لمّا بُعث هذا الخاتم في أقصى البلاد ـ وهو المغرب ـ من العرب، شرح تلك المسائلَ، وأوضح الحجج على تلك الدلائل، وحصلت المطابقة بين الأسماء كما ذكر الحكيم، فكان ذلك أحدَ البراهين الدالّة على ختمية هذا الخاتم الصحيحِ نسبتُه من طيِّىء إلى الحاتِم، كما قلنا في بعض مدائحه ـ رضي الله عنه ـ في رسالةٍ لنا سمَّيناها بالنصوص الواردة بالأدلّة على ختمية ولاية الخصوص في الغَرّاء الميمية من فتوح دار السلام، شعر:

وخاتِمٌ حاتِمِيُّ الأصل من عربٍ	عَزَّتْ به من كِرام الغَرْب أعجام
له بحولانَ أخوالٌ جَحاجِحَةٌ	ومن صناديد آل الطيّ أعمام

القصيدة بطولها في الرسالة المذكورة، فاطلبها منها إن شاء الله تعالى.

ومن الدلائل على ختميته ما روِّينا من مشهده الغيبي القلبي الذي رآه بقُرْطُبَةَ من تنزُّل أرواح السيّارات وأرواحِ منازل القمر وهي ثمانية وعشرون على عدد الحروف وأرواحِها أيضاً؛ فإنّها تنزّلت في صور الجواري الحِسان النورانيّاتِ، وباشَرَهنّ واقتضَّهُنَّ جميعاً، وهذا المشهدُ لا يراه إلاّ أكملُ ورثة محمّد ـ ﷺ ـ في الختمية الخصوصية المذكورة، على ما استدْلَلْنا بذلك على ختميته في تلك الرسالة، فاعلم ذلك.

ومن دلائل ختميته ـ رضي الله عنه ـ أيضاً أنّه كان بين كَتِفيه في مثل الموضع الذي كان لنبيّنا خاتمِ النبيّين ـ ﷺ ـ علامةٌ مثلُ زرِّ الحَجَلة، ثابتةٌ لهذا الخاتم أيضاً تقعير يَسَع مثلَ زرّ الحجلة، إشارةً إلى أنّ ختمية النبوّة ظاهرة عَليَّة فعليّة، وختميتّه ـ رضي الله عنه ـ باطنة انفعالية خفيّة.

قال ـ رضي الله عنه ـ في قريض نظمه في بعض مَشاهده، حكايةً عنه تعالى لملائكته فيه ـ رضي الله عنه ـ شعر:

ولمّا أتاني الحقُّ ليلاً مبشِّراً	بأنّي خِتامُ الأمر في غُرّة الشَهر
وقال لمن قد كان في الوقت حاضراً	من الملأ الأعلى من عالم الأمْر
ألا فانظرا فيه فإنّ علامتي	على ختمه في موضع الضرب بالظَهْر
وفيه: أنا وارثٌ ـ لا شكّ ـ علْمَ محمّدٍ	وحالتَه في السرّ منّي وفي الجَهْر
وأنّي لِختم الأولياء محمّدٍ	خِتامُ اختصاصٍ في البَداوَة والحَضْر

القصيدة بطولها في الرسالة وفي الديوان.

ومن دلائل ختميته أيضاً قال ـ رضي الله عنه ـ في قريضٍ له في أوّل الفتوح المكّيّ، قال ـ ونَظَمه في عين المشهد، شعر ـ:

الله أكبرُ والكبير ردائي والنور بَدْري والضياء ذكائي
والشرق غربي والمغارب مشرقي وحقائقُ الخلق الجديد أماني
والنار غربي والجنان شهادتي والبُعد قربي والدنُوّ تَنائي
وإذا انصرفتُ أنا الإمام وليس لي أحدٌ أُخَلِّفه يكون ورائي

فهو الخاتم، وقال فيه مستشهداً لرسول الله ـ ﷺ ـ في هذا المشهد الأقدس، والتجلّي الأنفَسِ الآنَسِ شعر:

يا سيدي حقًّا أقول فقال لي صدقاً نطقتَ فأنت ظلُّ ردائي
فاحْمَد وزِدْ في حمد ربّك دائماً فلقد وُهِبْتَ حقائقَ الأشياءِ
من كل حق قائم بحقيقة يأتيك مملوكاً بغير شِراءِ

يشير إلى ما ذكرنا من تنزّل الأرواح لسَعَته حين قُطابَتِه.

وقال أيضاً:

وأنا ختمُ الولاية دون شكٍّ بوَرْث الهاشميِّ مع المسيح

ومن ذلك إيراده ـ رضي الله عنه ـ ما أورده في الفصوص، من ختميات مقامات الكمال في النبوّة من مشرب الخصوص، لأرباب صفاء الخلوص. وها هنا لا يُستقصى ذكر الدلائل على ختميته في هذا الكتاب، فقد سبق لنا في كتاب النصوص في ختم ولايته الخصوص ما فيه شِفاء العليل، وبَرْدُ الغَليل. ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**حتّى أنّ الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء؛ فإنّ الرسالة والنبوّة أعني نبوّةَ التشريع ورسالته ـ تنقطعان، والولايةَ لا تنقطع أبداً، فالمرسلون من كونهم أولياءَ لا يرون ما ذكرناه إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف مَن دونهم من الأولياء؟!**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: مشكاة خاتم الأولياء عبارة عن الولاية الخاصّة المحمدية، ومشكاةُ خاتم الأنبياء عبارة عن النبوّة الخاصّة الختمية الشرعية، وهي اختصاص من الله لرسوله بخصوصية ذاتية له ـ ﷺ ـ بهذا المقام أوجبت كونَه خاتمَ

النبيّين، وهي أحدية جمع النبوّات التي كانت متفرّقةً في جميع الأنبياء، وهم صور تفصيلها، والنبيّ ـ ﷺ ـ صورة أحدية جمعها؛ ولأنّ النبوّة ظاهر الولاية، والولاية باطنها؛ إذ النبوّة عبارة عن نسبةٍ اختصاصيّة للنبيّ ـ ﷺ ـ بين أُمّته وبين الله، من كونه واسطةً بينه ـ تعالى ـ وبينهم، وسمِّيت هذه النسبةُ وسيلةً يَتوسّل بها إلى الله أُمَّتُه، وولايتُه عبارة عن النسبة التي بين الله وبين النبيّ من غير وساطةِ أحد، أشار إليها بقوله: «لستُ كأحدكم، لست كهيئتكم» وسمّاها فضيلةً، وحرَّض الأُمّةَ عند الأذان بسؤال هاتين الدرجتين كما تقول له: وأعطِهِ الوسيلةَ والفضيلةَ؛ فإنّ الفضيلة للنبيّ على أمّته من جِهة هذه النسبة التي لا واسطة فيها بين النبيّ وربّه، ومن حيث هذه النسبة العَلِيّة يأخذ عن الله ويُنزِّل الله عليه الحِكَم والأحكام الإلهية في نفسه وأُمّتِه بما فيه مصالحُهم الظاهرة المعيشيةُ الدنياويّةُ ومصالحهم الدينية الأُخراوية الروحانية، ثم يُوصِل ـ من تلك الحكم والأحكام في صور الأوضاع الشرعية الفرعية، والأوامر والنواهي المرضيّة المَرْعيّة من حيث النسبة الأُولى أعني النبوّة ـ إلى الأمّة ما يليق بأحوالهم ويناسبهم ويدعوهم إلى الله والتعبّدِ له فيها وبها.

وعلى هذا يكون كلّ نبيّ ـ يُنبىء عن الله أُمّتَه بما أُمر بإنبائه ممّا أنبأه الله عن نفسه ودينه ـ نبيًّا وليًّا، ولا يلزم أن يكون كل وليّ نبيًّا؛ فالنبيّ إنّما يأخذ نبوّته وأحكامَ شريعته بولايته؛ فإنّ حقيقة الولاية القربُ والسلطان والنصرة، وأنهى درجاتِ القربِ ارتفاعُ الوساطة، كما قال: «لي مع الله وقت لا يَسَعُني فيه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل»(١) والنبوّة لا تكون إلاّ بواسطة الملك الذي يوحي إلى النبيّ.

فمشكاة الولاية وإن كانت لرسول الله، ولكنّها تَخُصّ بالقائم المتعيِّن فيها، فيقال فيها: إنّها مشكاة خاتم الأولياء، فهذا معنى قوله: ـ رضي الله عنه ـ: «حتّى أنّ الرسل لا يرونه متى رأوه إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء» يعني إذ أشهد الله الرسل والأنبياء علوماً وأسراراً خصيصةً بالولاية والقرب، فإنّما يُشهدهم من حيث الولاية الخاصّة بمحمّد ـ ﷺ ـ أو من حيث الولاية العامّة، ولا سيّما وسرُّ القدَر الذي ينافي ويباين علمُه علمَ مقام الدعوة من الأمر والنهي، كما أومأ إليه أبو العبّاس الخضر عليه السلام لموسى عليه السلام بقوله عليه السلام: «أنا على علم علّمنيه الله، لا تعلمه أنت، وأنت على علم علّمك الله لا أعلمه أنا»، أي لا ينبغي لكل واحد منّا الظهور بما يباين مرتبتَه ومقامَه.

---

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢١٥٩) [٢/٢٢٦].

والنبيّ يأخذ من الحِكمِ الإلهية ما قدِّر له أن يأخذ من جِهة ولايته على ثلاثة أنحاء: حكمةٍ تَختصّ به دون أُمّته، وحكمة يشارك فيها أُمّتُه، وحكمة يختصُّ بها أُمّته دونه، ولا يأخذ النبيّ هذه الحكمَ إلاّ من حيث مشكاة الولاية.

ثم لمّا كانت النبوّة نسبةً بين الخلق والنبيّ، فهي منقطعة ولا بدّ، يعني أنّه لا يَنزل الملك إلى أحد بعد رسول الله - ﷺ - بشريعةٍ مخالفة لهذه الشريعة أبداً، فهي منقطعة لذلك.

وأمّا الولاية فغير منقطعة؛ لأنّ الأخذ عن الله وإلقاءه وتجلّيَه وتعليمَه وإعلامه وإلهامه غير منقطعة أبداً عن أولياء الله؛ لأنّ الله سمّى نفسَه بالوليّ الحميد، ولم يُسَمَّ بالنبيّ ولا الرسول، وإذا لم يكن هذا السرُّ المذكور أيضاً من شهوده - تعالى - بالعين الثابتة مشهوداً للرسل والأنبياء إلاّ من مشكاة الخاتم الوليّ، فبالحَرِيّ والأوجبِ أن لا يَشهده الأولياءُ إلاّ من هذه المشكاة، فافهم.

قال - رضي الله عنه -: **«وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحُكم لما جاء به خاتم الرسل من الشرائع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه؛ فإنّه من وجهٍ يكون أنزلَ، كما أنّه من وجهٍ يكون أعلى»**.

يعني - رضي الله عنه -: أنّ الاتّباع والاقتداء بشريعة الرسول الخاتم، لا يقدح في علوّ مقام خاتم الولاية التابع لخاتم الأنبياء؛ فإنّ الولاية من أحد وجوهها الاشتقاقيةِ هي كمالُ التبعية للرسول الإلهي الحقّ، ونصرتُه ونصرةُ شريعته؛ والسلطانُ الذي يعطي ويورث التابعَ شرفَ الاطّلاع والشهودِ؛ فإنه قد يكون من وجهٍ أعلى منه من وجهٍ آخَرَ؛ يعني أنّ التابعَ من حيث النبوّة، المتبوعَ من حيث الولاية هو من ولايته أعلى منه من حيث تابعيَّته، كما أنّه من وجهٍ وباعتبار أنزلُ منه كذلك. ولا تظنَّنّ أنّ الوليّ أعلى من الرسول؛ فليس كذلك، بل الأفضلية بين الوليّ التابع من كونه تابعاً جامعاً لمراتب الولاية وبين نفسه أيضاً من كونه متبوعاً، فهو من كونه متبوعاً في مقامات الولاية أعلى منه من كونه تابعاً في الشريعة الظاهرة، فافهم.

قال - رضي الله عنه -: **«وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيِّد ما ذهبنا إليه في فضل عُمَرَ في أُسارى بَدْرٍ بالحُكم فيهم، وفي تأبير النخل، فلا يلزم الكاملَ أن يكون له التقدُّمُ في كلّ شيء وفي كلّ مرتبة»**.

قال العبد: لمّا فضّل رسول الله - ﷺ - رأيَ عُمَرَ في قضيَّة الأُسارى وقصّتِهم على آراء الصحابة، مع كونه فيهم، وكذلك قال في تأبير النخل: «أنتم أعلمُ بأُمور

دنياكم» فأثبت لهم الفضيلةَ في العلم بأُمور الدنيا، علمنا أنّ الفضائل الجزوية ممّا لا يكون من مقتضَيات النبوّة إذا وُجدت في غير النبيّ، ولم توجَد فيه؛ فإنّ ذلك لا يقدح في أفضلية الخاصّة من حيث درجة النبوّة، ولا يوجب أفضلية ذلك الشخص على الرسول مطلقاً، بل في عدم ما ينافي مقامَ النبوّة وكمالَها وأفضليتَها، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«وإنّما نظرُ الرجال إلى التقدّم في مراتب العلم بالله، هناك مطلبهم. وأمّا حوادث الأكوان فلا تعلُّق لخواطرهم بها، فتحقَّقْ ما ذكرنا»**.

قال العبد: نظرُ أهلِ الله وخاصّتِه من وجهين:

أحدهما: يشترك فيه الأنبياء والأولياء، كالاختصاص والقربة والرضوان والإخبار والإنباء عن الله ـ تعالى ـ والعلم والمعرفة بالله والشهود والتجلّي.

والثاني: خُصَّت به الأنبياءُ من كونهم متبوعين ومشرِّعين ومكلَّفين بالأوامر والنواهي الإلهية يتعبّدون بها اللّهَ أُمَمَهم ويعبدونه، وليس لأولياء الله تطلُّع ولا رغبة واستشراف إلى هذه الفضائل من كونهم أولياءَ، وإنّما نظرُهم وتنافسهم وتفاضلهم في العلم بالله، فالأعلم بالله هو الأكملُ وإذ قد صحّت الأكملية لخاتم الولاية من حيث العلم بالله، فقد صحّت متبوعيّتُه في ذلك لغيره من الأولياء وغيرِهم، وهذه الفضيلة الخصيصة به لا تنافي كونَه تابعاً، ولا توجب متبوعيَّتَه من كل وجه، كما لا يقدح عدم العلم بتأبير النخل في كمال ختمية الخاتم الرسول، وهذا الوليّ الخاتم الوارث، تبعيتُه لرسول الله ـ ﷺ ـ بالمرتبة والذات والحال والخلق والأعمال، ولو شرعتُ في المناسَبات والمطابَقات الواقعة بين هذين الختمين في جميع ما ذكرنا من العلم والمقام والخلق والحال، لطال المقال، ومال إلى أهل الميل السَّأْمةُ والمَلالُ، فلقد كملت وراثة من رسول الله ـ ﷺ ـ في العلم بالله وفي جميع الأعمال المشروعة على الوجه الذي كان النبي ـ ﷺ ـ يعملها بغير زيادة ولا نقصان، محتسباً في كل ذلك تَحَرِّيَ كمالِ بِياعِه، حتّى أنّه جرى عليه ـ رضي الله عنه ـ مندوحةٌ من جميع ما عليه من الأحوال، فكُسرت سِنُّه وشُجَّت جَبْهَتُه، ولم يلتفت في جميع عمره ـ رضي الله عنه ـ عن غرض يلوي عنقَه أو جِيدَه إلى جهة، بل كان ـ رضي الله عنه ـ لا يلتفت وإذا التفت التفت جمعاً، مثلُ ما كان لرسول الله ـ ﷺ ـ يفعلها بالطبع لا بالتكلّف، مع انضمام تحرِّي الاتّباع له، ولو طالعتَ كتاب «الأسرار» لهذا الخاتم، واطّلعتَ على أسراره، لعلمتَ أنّه اتّبعه في جميع مقاماته ومَشاهده ومعاريجه وبرازخه وتجلّياته

بالمرتبة والذات والعلم والحال والخلق حَذْوَ القُذَّةِ بالقذّة، كما عدَّدنا بعضَ ذلك في رسالة النصوص، والحمد لله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ولمّا مثَّل النبيّ النبوّةَ بالحائط من اللَّبِن وقد كَمُل سِوى موضعِ لَبِنة، فكان رسول الله ـ ﷺ ـ تلك اللبنةَ غيرَ أنّ رسول الله ـ ﷺ ـ لا يراها إلاّ كما قال: لَبِنةً واحدةً».

قال العبد: إنّما مثَّل رسول الله ـ ﷺ ـ النبوّة بالحائط[1]؛ لأنّ النبوّة صورة الإحاطة الإلهيّة بالأوضاع والأحكام الشرعية والحِكم والأسرار الدينيّة الوضعية المَرعيّة، قد وضعها الله على ألسنة رسله وفي كتبه قبل ظهور الشريعة الجمعيّة الأحدية والأوضاع الكمالية المحمدية، فكملت من حيث صورتها التفصيليّة ولكنّها كانت ناقصةً من حيث عَوَز الوضع الأحدي الجمعي والمقام المحمدي الختمي الذي يستوعب الكلَّ، وكلُّ لَبِنة كانت في ذلك الحائط كانت صورةَ نبيّ من الأنبياء، فالحائط كالقِلادة المشتملة على جواهر الأنبياء، وكان يُعْوِزهم واسطةُ القلادة التي تُساوي الكلَّ، وهو أحدية جمع الكُمَّل من الأنبياء كلِّهم الذين هم صور تفصيله، فلا بُدّ للرسول الخاتم أن يَرى نفسَه تنطبع في تلك الثُلمة، ويَسُدَّ بذاته تلك الخَلَّةَ، فيكملَ به الحائطُ؛ لأنّه ـ ﷺ ـ خاتم النبوّة المبعوثُ لتتميم مكارم الأخلاق، ولا بُدّ لوارث كل رسول أن يجري عليه أُنموذجٌ من جميع أحواله التي جرَتْ على ذلك الرسول الذي هذا الوليُّ وارثُه وتابعه في أعماله وأحواله وعلومه وأخلاقه ومَشاهده ومَواجده؛ لكونه قد أقامه الله مُقامَ ذلك النبيّ أو الرسول في ولايته كذلك. ولا بدّ لهذا الوارث المحمدي الأكملِ كذلك أن يرى مثل هذه الرؤيا وإلاّ لم يستكمل في وَرْثه وهو كامل الوَرْث، فيرى ذلك ولا بدّ.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «وأمّا خاتم الولاية فلا بدّ له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثَّل به رسول الله ـ ﷺ ـ ويرى في الحائط موضعَ لَبِنتين، واللَّبِنُ من ذهب وفضّة. فيرى اللبنتين ـ اللتين ينقص عنهما الحائط ويكمُل بهما ـ لبنةَ فضّةٍ ولبنةَ ذهبٍ، فلا بدّ

---

(١) يشير إلى قول النبي ﷺ: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة، قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين» رواه البخاري في صحيحه، باب خاتم النبيين، حديث رقم (٣٣٤١) [٣/ ١٣٠٠] ومسلم في صحيحه، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين، حديث رقم (٢٢٨٦) [٤/ ١٧٩١] ورواه غيرهما.

أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين، فيكمل الحائطُ».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ الذهب صورة الكمال الحقيقي الذي به تصحّ المتبوعيّة، وهو باطن النبوّة ومعناها وأصلها ـ الذي بدأت منه ـ ومنتهاها، فكذلك الذهب باطن الفضّة وهو حقيقتها، طرأ عليه قبل كماله ونُضْجِه البَرْدُ، فابيضّ، والفضّة أقبلُ الأجساد للذهبية؛ لكمال طهارتها ونوريّتها إلاّ أنّها ستبطل صورتها، وتُحرقها مُحرقاتُها، بخلاف الذهب؛ فإنّه جوهر حافظ صورتَه النوعيةَ على مرور الزمان وضروب الحِدْثان، فلا يتسلّط عليه النارُ والتراب والكباريت كما نفذوا على الفضّة التي هي صورة مظهر النبوّة والصفةِ؛ إذ الفَساد الطارىء على الأجساد إنّما متعلّقه الصورُ لا الحقائقُ؛ فإنّ الحقائق لا تنعدم ولا تتبدّل، وإنّما متعلّق الانعدام والتبدُّل الصورةُ لا غير، كذلك الولاية لا تنقطع؛ فإنّ الله هو الوليّ الحميد، وهو خير الوارثين.

ولمّا كان خاتم الأنبياء والرسل في التخلّق بأخلاق الله والظهورِ بأوصاف العبودية وإقامةِ الشرائع والدين والدعوة إلى الله ونصرتِه متبوعاً للكلّ في الكلّ، وهو ـ ﷺ ـ غير مأمور بكشف الحقائق والأسرار الذاتية، بل كان مأموراً بسَتْرِها في الأوضاع الشرعية والديانات الوضعيّة والسُنَن الكلّية الأصلية والجزئية الفرعيةِ، والنبوّةُ هي الدعوة إلى كلّ ذلك والظهور بها والاتّصاف بجميعها، فلهذا مثّل الله له النبوّةَ المحيطة بسائر النبوّات الجزوية الفرعية والأحكامِ والنواميس الشرعية في صورة حائط تَنْقُصه صورةُ لَبِنةٍ واحدةٍ فِضّيّة، إشارةً إلى ما كان ينقص النبوّةَ من تبعية أُمّة محمّد ـ ﷺ ـ ولا تَنسدّ تلك الخَلّةُ إلاّ بوجوده ـ ﷺ ـ؛ لكونه أحديةَ جمع صورة المتبوعية المحيطة في جميع الأخلاق الإلهية، وهو المبعوث ـ ﷺ ـ لتكميلها وتتميمها، فيرى نفسَه تكون عينَ تلك اللبنة الفضيّة التي هي صورة أحدية جمع جميع الصفات الإلهية التي بُعث لتكميلها إشارةً إلى متبوعيَّته في الأخلاق الإلهية والأوصاف والنعوت وإن كان تابعاً لله ـ تعالى ـ في التخلّق بكلّ ذلك، فافهم، ولهذا ما رآه إلاّ لبنةً واحدة؛ لأنّه متبوع لا تابع.

والمقام الأحدي الجمعي الحاصلُ من الجمع بين التبعية والمتبوعية يُنتج العلمَ بأحدية جمع المتبوعية الإلهية الأصلية والتابعيةِ المربوبية العبدانيّة، ولأحدية جمع الجمع الذاتي الصورةُ الذهبية من الأجسام والفضّة معنى الصفات الذاتية القابلة من وجهٍ عينَ ذهبية الموصوف، وذلك بسريان سرّ الإكسير الكماليّ الأحدي الجمعي في أجزائها.

فلمّا كان هذا الوليّ الكاملُ التبعيةِ لرسول الله ـ ﷺ ـ كاملَ الوراثة أيضاً في العلم والحال والمقام، أُعطي متبوعيةَ مَنْ سِواه في العلم بالله، والتابعية الكبرى من الوراثة المحمدية، والولاية الخاصّة الجمعية الأحدية، فلا بدّ أن يرى نفسَه تنطبع في موضعَيْ لَبِنَتَيِ الذهبِ والفضّة اللتين مثَّل الله له فيهما النبوّةَ والولايةَ والتبعيةَ والمتبوعيةَ، فيكون عينَهما، وكان ينقص عنهما صورة حائط الكمال الخصيصِ بالولاية، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والسبب الموجب لكونه رآها لَبِنتين أنّه تابع ومتبوع، تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضِّيّة وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السرّ ما هو في الصورة الظاهرة متّبع فيه، لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بُدَّ أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنّه أخذ عن المعدن الذي أخذ منه المَلَكُ الذي يوحي به إلى الرسول»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ لخاتم الولاية الخاصّة ظاهراً أن يتّبع ظاهرَ الأمر النازل بالشريعة الطاهرة لإقامة ظاهر النشأة الإنسانية البشرية، وباطناً تأخذه حقيقةُ الأمر ومعنى السرّ ورُوحُه وكذلك باطنُ الجمعية الأحدية الكمالية، فله ـ من حيث تبعيَّته الظاهرةِ لظاهر الشرع الطاهر المقتضي لإقامة ظاهر النشأة الدينية والطينية ـ نسبة الفضّة؛ لتبعية الفضّة للذهب في صفائها وصفاتها وطهارتها وكمالها في ذاتها وفي المعامَلات والمبايَعات العرفية الشرعية في جميع حالاتها؛ فإنّ الفضّة تنوب عن الذهب في أكثر مراتب كمالاتها، ولكنّ الذهب أصل به تُعدّ الفضّةُ، ويُثمَّن بأضعاف أضعاف ثمن الفضّة، ولهذا السبب تتجسَّد هذه النسبة الظاهرية الوضعية والوصفية على صورة اللَّبِنة الفِضّية.

ثم الخاتم المذكور ـ رضي الله عنه ـ من كونه آخذاً للأمر ـ حقيقةً ومعنى بلا واسطة ـ عن المعدن الذي أخذ عنه المَلَك المُوحي إلى الرسول له حقيقة اللبنة الذهبية، وهي العلم بما هو الأمر عليه في نفسه وعند الله، فهو عالم به في السرِّ، عامل بموجبه في الجهر من كونه جامعاً بين التابعية والمتبوعية، فافهم؛ فإنّك إن فهمتَ هذا حصل لك العلم النافع، والسرُّ الجامع، والمعنى المحيطُ الواسع.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فإن فهمتَ ما أشرتُ إليه، حصل لك العلم النافع»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ لكونه مفيضاً إلى كمال التبعية المنتج لكمال التحقّق بالحقيقة، فإنّ حصول هذا العلم النافع إنّما هو بكمال التبعية لرسول الله ـ ﷺ ـ المنتجةِ لمحبّة الله من قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١] فمن كان أكملَ في تبعيته والتخلّق بأخلاقه ـ ﷺ ـ فهو الأفضل في التحقّق والأكملُ في التخلّق بحقائق الأخلاق الإلهيّة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكلّ نبيّ من لدنْ آدمَ إلى آخِر نبيّ ما منهم أحد إلاّ يأخذ من مشكاة خاتم النبيّين وإن تأخّر وجود طينته؛ فإنّه بحقيقته موجود، وهو قوله: «كنتُ نبيًا وآدمُ بين الماء والطين» وغيرُه من الأنبياء ما كان نبيًا إلاّ حينَ بُعث»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: قد علمتَ فيما سلف أنّ الحقيقة المحمدية في صورتها الحقيقية التي حُذي آدمُ عليها، لم تزل قائمةً بمظهرية الله في جميع العوالم العِلْوية الروحانية، وفوقَها قبلها في العوالم النورانية الأسمائية بالقبلية المَرْتَبيّة والذاتية لا الزمانية، وفوقَها في العوالم النفَسية الرحمانية العَمائية، وبعد وجوده وظهوره في الأرواح النورية، كان روحه روحاً كلّياً جامعاً لخصائص عوالم الأمر، مبعوثاً إلى الأرواح البشريّين والمَلَكيّين نبيًا من عند الله بالاختصاص الأحدي الجمعي، كما أشار إلى ذلك بقوله: «أوّلُ ما خلق الله نوري»[1] فجمع الله في هذا النور المحمدي جميعَ الأنوار النبوية وأرواحِ الأولياء جمعاً أحدياً قبل التفصيل في الوجود العيني، وذلك في مرتبة العقل الأوّل ومظهرية الاسم «المدبّر» ثمّ تعيَّنت الأرواح في مرتبة اللوح المحفوظ وتميَّزت بمظاهر خصائصها وحقائقها النورية، فبعث الله الحقيقة المحمدية الروحية النورية إليهم نبيًا يُنبئهم عن الحقيقة الأحدية الجمعية الكمالية.

فلمّا وُجدت الصور الطبيعية العِلْوية الكلّية من العرش والكرسي، ووُجدت صور مظاهر تلك الأرواح النبوية والأنوار الكمالية من الخلفاء والأولياء، ظهر سرّ تلك البعثة المحمدية إليهم أيضاً ثانياً، فآمن من الأرواح مَن كان مُؤهَّلاً للروحانية الأحدية الجمعية الكمالية الإنسانية الإلهية.

ولمّا وُجدت الصور العنصرية، ظهر حكم ذلك الإيمانِ في كل النفوس البشرية، فآمنوا بمحمّد ـ ﷺ ـ وكان خيرَ أُمّة أُخرجت للناس، كما أشار ـ ﷺ ـ إلى هذا السرّ

(١) ورد بلفظ: «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر..» أورده العجلوني في كشف الخفاء، حرف الهمزة مع الواو، حديث رقم (٨٢٧) [١/٣١١].

بقوله: «الأرواح جنود مُجَنَّدة، فما تعارَفَ منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»[١] وبهذا المعنى «كان نبيًا وآدمُ بين الماء والطين»[٢] أي كان عالماً بنبوّته إذ ذاك وإنْ لم يصدق إطلاق اسم النبيّ ﷺ.

ولا يخطرْ لك أنّ كلَّ أحد بهذه المثابة من حيث إنّه كان في علم الله السابق قبل وجوده العيني كذلك؛ فليس ذلك كذلك؛ لأنّه ليس كل أحد عالماً بذلك قبل وجوده العيني، بل بعد وجوده واستكماله شرائطَ نبوّته بمتمّماتها، والعلم الأزلي أيضاً لم يتعلّق به أنّه كذلك إلاّ بعد استكمالِه ما ذكرنا وفي نشأةٍ دون نشأة، بل هذا النوع من العلمِ والتذكير مخصوص بالكُمَّل والأفراد المحمديين الذين يتذكّرون نشأتَهم المقدّمةَ في عالمِ الأرواح والسماوات العُلىٰ وعوالم الأنوار والأسماء والتجلّيات. وهذا سرٌّ خَفِيٌّ جدًا دَقَّ عن الأفهام إلاّ مَن شاء الله من النُّدَّر، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكذلك خاتم الأولياء، كان وليًا وآدمُ بين الماء والطين، وغيرُه ما كان وليًا إلاّ بعد تحصيله شرائطَ الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتّصاف بها من كون الله تَسَمَّى بالوليّ الحميد».**

قال العبد: اعلم: أنّ خاتم الأولياء من كونه صورة من الصور المحمدية خُتِمت بها الولايةُ الخاصّة بمحمّد ـ ﷺ ـ فكان حُكمه حكمَ خاتم الرسل في علمه بكونه وليًا قبل وجوده العنصري؛ فإنّ الحقيقة المحمدية الكلّية المذكورة توجب المظهرَ الأكملَ لتجلّيها الذاتي بمرتبة الولاية، كما توجب المظهرَ الأكمل لتجلّيها في مرتبة النبوّة، ولا بدّ من هذين الختمين، وهما صورتا حقيقةٍ واحدةٍ في مرتبتين هما النبوّة والولاية، والحقيقة هي الحقيقة المحمدية الكلّية المذكورة الكمالية الإنسانية، وحكمها بعكس ما قيل قبلُ:

«نحن رُوحانِ حَلَلْنا بدنا»[٣].

فإنّ هذا لا يصحّ فيما نحن بصدد بيانه، ولكن في الاتّحاد والحلول عند من يقول بهما على الوجه الذي يقول بهما، لا على ما عُرف عرفاً عاميًا، ولكن يقال

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب الأرواح جنود مجنّدة، حديث رقم (٣١٥٨) [٣/١٢١٣] ومسلم في صحيحه، باب الأرواح جنود مجنّدة، حديث رقم (٢٦٣٨) [٤/٢٠٣١] ورواه غيرهما.

(٢) سبقت الإشارة إلى أصل هذا الحديث.

(٣) سبقت الإشارة إلى هذا البيت.

فيها: «نحن روحٌ واحد في جسدين» وهذا الخاتم ـ رضي الله عنه ـ كان يذكر كيف كان حالُ كون خاتم الرسل نبيًا وآدمُ بين الماء والطين، عالماً بنبوّته الكاملة والولاية المحيطة الشاملة، وكان يشهد لخاتم الرسل بالنبوّة والتقدّم على الأرواح الكاملة من الأنبياء والأولياء كما قال في قريضه، شعر:

شهدتُ له بالمُلك قبلَ وجودنا	على ما تَراه العينُ في قبضة الذرِّ
شهودَ اخْتصاصٍ أعقِل الآن كونَه	ولم أكُ من حال الشهادة في ذعْرِ
لقد كنتُ مبسوطاً طليقاً مسرَّحاً	ولم أكُ كالمحبوس في قبضة الأسْرِ

يعني ـ رضي الله عنه ـ: كنتُ عالماً بنبوّته وختميته ـ ﷺ ـ إذ ذاك قبلَ وجودنا العنصري، وكونُه مبسوطاً طليقاً مسرَّحاً لا محبوساً، إشارةٌ إلى مراتب أهل البرزخ في برازخهم؛ فإنّهم على اختلاف درجاتهم وائتلاف طبقاتهم وتَبايُنِ مقاماتهم على قسمين:

أحدهما ـ وهو العامّ ـ أرواح الناس المتقيِّدين بالمقامات الجزئية والعلوم والأخلاق التقيّدية الفرعية، كانوا في نشأتهم الدنياوية متقيِّدين بعقائدَ وعوائدَ مخصوصةٍ، متعشّقين بعلوم وأعمال وأخلاق وأحوال جزئية، فهم بعد المفارقة محبوسون بصور ما هم متعشّقون، وفي قبضة أسر الأمر الذي هم متقيِّدون.

والقسم الثاني: صنف من كُمَّل الإنسان، قطعوا في نشأتهم الدنياوية برازخَهم، وحُشِروا قبلَ الحشر ونُشِروا قبل النشر وبُعْثِرت قبورُ هياكلهم عن أرواحهم في صور الانسلاخات والمعاريج والإسراءات على ما تحقَّق في قواعد الكشف والشهود، وهؤلاء الكُمَّلُ غير مقيَّدين بصورهم البرزخية، بل لهم الإطلاق والسَراح والانطلاق والظهور في أيّ عالَم شاؤوا؛ لكمال نشأتهم وقُواهم، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فخاتم الرسل من حيثُ ولايته، نسبته مع الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنّه الوليّ الرسول النبيّ، وخاتم الأولياء الوليّ الوارث، الآخذ عن الله، المشاهدُ للمراتب وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل، محمّدٍ ـ ﷺ ـ مقدَّمِ الجماعة، وسيّدِ وُلْد آدمَ في فتح باب الشفاعة»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ الولاية المحمدية التي هي مشكاة خاتم الأولياء، منها مادّةُ الولايات كلِّها، المتفرّعة في أنبياء الأُمم ورسلِهم وعامّة الأولياء وخاصّتهم وخلاصة خلاصتم وصفا خلاصة الخاصّة من حيث إنّ النبوّة لا تخلو عن ولايةٍ هي باطنها، ومن حيث إنّها صور نسب الولاية الكلية الكمالية المحمدية الإلهية

من مرتبة التفصيل من مشكاته المذكورة، فمنها وصول المادّة إلى الكلّ، فنسبته في الأخذ عن الله من الوراثة المحمدية للولاية الجمعية الأحدية الكمالية مع محمّد ـ ﷺ ـ كنسبة الأنبياء والرسل في أخذ نبوّاتهم ورسالاتهم عن الله من الحقيقة المحمدية، على ما تقرّر آنفاً، هذا لسان عموم أهل الذوق في هذا المقام.

● [سرٌّ للخواصّ] ●

لمّا تعيَّن في ختمية الولاية الخاصّة المحمدية خاتمُ الأولياء، وكانت مشكاته المخصيصةُ به هي الولايةَ الخاصّةَ المحمدية الإلهية الكمالية الختمية الأحديةَ الجمعية، كتعيّن رسول الله ـ ﷺ ـ في ختم النبوّة التشريعية المحيطة الكمالية الإلهية، وهي المشكاة الخاصّة به ـ ﷺ ـ وكانت النبوّات كلُّها مترتّبةً على الولايات، فإنّما هي صور أحكام حكم الولايات، ظهر له نسبة خاتم الرسل إلى ختم الولاية من حيث إنّ نبوّته ـ ﷺ ـ ظاهرية مشكاة ختم الولاية، والولايةُ خصيصة به، كنسبة سائر الرسل في أخذ نبوّاتهم من مشكاة الرسول الخاتم، وولايتِهم من مشكاة خاتم الولاية الخاصّة المحمدية، فافهم إن شاء الله. فمِن عنده ـ ﷺ ـ قسمةُ أرزاق العلوم والأذواق والمقامات والأحوال والأخلاق كلِّها، فما تعلّق منها بالنبوّة واختصّ بالرسالة يوصله منه من هذه المشكاة المحمدية إلى جميع الأنبياء والرسل حالَ وجودهم في نشأتهم وبعد المفارقة في برازخهم. وما تعلّق منها بالولاية وتحقّق بها خاتمُ الأولياء المحمديين يُفيضه الله من مشكاة خاتم الأولياء على سائر الأولياء المحمديين ـ وهم أنبياء الأولياء ـ وعلى أولياء الأنبياء والرسل، فافهم.

ولا يحجبنّك تأخُّر صورته العنصرية الختمية فلا بدّ للختم من الآخِرية من حيث صورته الشخصية، وأنّ له صورةً أزلية فاتحية متقدّمة على الكلّ بالحقيقة والمرتبة، ففهم وتذكّرْ، والله المُلْهِم.

واعلم: أنّ رسول الله ـ ﷺ ـ جامع بين النبوّة والرسالة والولاية والخلافة، فهو النبيّ الرسول الخاتم، وكذلك وارثه الأكملُ ـ خاتمُ الأولياء المحمديين ـ حسنة من حسنات خاتم الرسل؛ لكونه جُمِع له وراثته في الختمية الكمالية وتُخيِّر من بين أرواح الأولياء لمظهريته الكاملة الأحدية الجمعية في باطن الصورة الإلهية المحمدية الختمية، ولكنه ـ ﷺ ـ مقدّم جماعة الكُمَّلِ في فلك النبوّة وفلك الولاية، وهو سيّد وُلْد آدمَ؛ لأنّ الحقيقة الكمالية الجمعية الأحدية في الصورة الإلهية المحمدية هي التي تشفع فرديات الحضرات الأسمائية إذا غلبت الأحديةُ الجلالية بقهرها على الحضرات ومظاهر

الأسماء والتجلّيات وأُمم الأنبياء وأرباب الرسالات، فإذا شفعتْها بفرديّتها، انضاف الفردي المحمدي إلى الفَرد العبداني المستهلَك تحت قهر الأحدية الجلالية بقهرها على الحضرات ومظاهر الأسماء والتجليات وأُمم الأنبياء وأرباب الرسالات فإذا شفعتها بفرديّتها، انضاف الفرد المحمدي إلى الفرد العبداني المستهلَك تحت قهر الأحدية، حصلت الشفعية فشفْعه الوتر، وهو أرحم الراحمين. فكان الشفع بالوتر فرداً موجباً لظهور الفتحية، ففتّح الرحمٰن بابُ الشفاعة، فشفْع كلّ اسم في عالَمه وكلّ نبيّ في أُمّته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فعيَّن حالاً خاصًا مما عمَّم. وفي هذا الحال الخاصّ تقدَّم على الأسماء الإلهية؛ فإنّ الرحمٰن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلاّ بعد شفاعة الشافعين، ففاز محمّد ـ ﷺ ـ بالسيادة في هذا المقام الخاصّ فمَن فَهِم المراتبَ والمقاماتِ، لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: لمّا كانت الشفاعة في إنقاذ أهل البلاء والجُهْدِ أوّلاً للمرتبة الأحدية الجمعية الكمالية بفتح باب الرحمة في الإيجاد، فشفعت الحقيقةُ المحمدية الجمعية الأحدية حقائقَ القوابل الأفراد بالتجلّي الرحماني، فقرن بها الوجودُ، فشفعت بأحدية جمعها وفردانيَّتها بين القابل والتجلّي، فأنقذت الحقائقَ من ظلمة العدم، فيظهر سرُّ ذلك آخِراً بشفاعته ـ ﷺ ـ لأهل المحشر، فيشفع أوّلاً للشُفَعاء من الأسماء الإلهية والأنبياء، حتّى يُشَفَّعوا، فيَشْفَعوا في عوالمهم وأُممهم ومتعلَّقات خواطرهم وهِمَمهم، فله في هذا المقام الخاصّ سيادة على الكلّ، بإنقاذ مظاهرهم عن الذُلّ، وذلك سلطنة أسماء القهر والجلال، كـ«القاهر» و«المنتقم» و«المعذِّب»، إذا ظهرت في الدنيا والآخرة، بطنت سلطنةُ أسماء اللطف والجمال، فلم يظهر لها حكمٌ إلى أن تنقضي سلطنة أسماء العذاب، وحينئذٍ أظهرت الحقيقةُ المحمدية الإنعامية الكلّية من خزائنها الأحدية الجمعية حقائقَ اللطف والجنان، والعفو والإحسان، فشفعتْ بأحدية جمعها فرديةَ الرحيم الرحمٰن، فزهرتْ يَفاعَ بِقاع الجِنان، أزهارُ رياض الفردوس بالحور والقصور والوِلدان، وأظهرت سرَّ قوله: «سبقت رحمتي غضبي»[1] ففاضت الرحمة وغاضت النقمة ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الزُمَر: ٧٥].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ حديث رقم (٧١١٤).

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأمّا المِنَحُ الأسمائية فاعلم: أنّ مَنْحَ الله ـ تعالى ـ خلقَه رحمةٌ منه بهم، وهي كلُّها من الأسماء. فإمّا رحمة خالصة كالطيِّب من الرزق اللذيذ في الدنيا، الخالصِ يوم القيامة، ويعطي ذلك، الاسمُ الرحمٰن فهو عطاءٌ رحماني. وإمّا رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكَريهِ الذي يعقب شُرْبه الراحة، وهو عطاء إلهي؛ فإنّ العطاء الإلهي لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدَي سادِنٍ من سدَنَة الأسماء، فتارة يعطي الله العبدَ على يدِي الرحمٰن، فيَخلصُ العطاءُ من الشَوْب الذي لا يلائم الطبعَ في الوقت أوْ لا ينيل الغرضَ وما أشبه ذلك، وتارة يعطي الله على يدَي «الواسعِ» فيعمُّ، أو على يدَي «الحكيم» فيَنظر في الأصلح في الوقت، أو على يدَي «الواهبِ» فيعطي ليُنعِمَ؛ لا ليكون معَ الواهب تكليف المعطىٰ له بعوض على ذلك من شكر أو عمل، أو على يدَي «الجبّارِ» فيَنظر في الموطن وما يستحقّه أو على يدَي «الغفّار» فيَنظر في المحلّ وما هو عليه، فإن كان على حالٍ يستحقّ العقوبةَ فيستره عنها، أو على حالٍ لا يستحقّ العقوبةَ فيستره عن حالٍ يستحقّ العقوبةَ فيسمّى معصوماً ومعتنىً به ومحفوظاً وغيرَ ذلك ممّا شاكل هذا النوع وأشباه ذلك**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: «له» تمليك الرقبة، والمَنْحة: تمليك الانتفاع دون الرقبة، كمن يُعطىٰ الناقةَ لتُحلبَ أو لتُركبَ، أو الأرضَ لتُزرعَ، والأغلب فيها المدّةُ المعيَّنة ثم الاسترداد، وهي لا تكون إلاّ من حضرات الأسماء، وهي رَحَمات متخصِّصة بحسب خصوص الحضرات، ومتخصِّصة بموجب الاستعدادات.

ثم العطايا والمِنَحُ إن كانت من حضرة أحدية الجمع الإلهية، فهي ذاتية أي من ذات اللاهوت، ولا يتمكّن إطلاق عطاياها من حيث هي هي من غير أن يكون التجلّي الإلهي الأحدي الجُمْلي الذاتي من خصوص حضرة من حضرات الأسماء، فإن كان التجلّي من حضرة الرحمٰن، خلصت عطايا الله من الشَوْب والكَدَر، وعمَّت الدنيا والآخرةَ والظاهرَ والباطن، وإن كان من حضرة الواسع، عمَّ ظاهرَ المعطىٰ له وباطنَه وروحه وطبيعته وغيرَ ذلك، وتمّت نعمته سابغةً في عافية ورَفاهِيَة، وكذلك تكون عطايا الله ممتزجةً منصبغة بحكم الحضرة المتجلّىٰ منها، فإنّ الحكيم ينظر في الأصلح والأنسب، كما قد فصَّل الشيخ ـ رضي الله عنه ـ خصوصياته الحضرات، فلا حاجة إلى سنديّة الاسم «اللّهِ» و«الرحمٰنِ» و«المعصومُ» و«المحفوظُ» هو العبد الذي يحول «العاصم» و«الغفّار» و«الحافظ» و«الواقي» بينه وبين ما لا يرضاه من الذنوب. و«المعتنى به» أعمُّ من المحفوظُ والمعصوم؛ فقد يكون المعتنى به مَن لا تضرّه الذنوب، ويقلّب المحبّةَ الإلهيةَ؛ والاعتناءُ الربّاني غيَّر سيّئاتِه حسناتٍ، ثم المعصوم يختصّ في العرف الشرعي بالأنبياء، والمحفوظ بالأولياء.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والمعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه**» أي من حيث إنّ ذلك الاسمَ خازن لما عنده من خزائن الاسم الله «**فما يُخرجه إلاّ بقدَرٍ معلوم**» أي بقدر ما تستدعي قابليةُ المعطىٰ له ويستأهل من خزائنه، فما يخرج إليه إلاّ بقدر ذلك المعلوم. «**على يدَيْ اسم خاصّ بذلك الأمر** ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠] **على يدَيِ الاسم «العدل» [وأخَواتِه]**»؛ لأنّ الحَكَم العدلَ يحكم على «الجواد» و«الوهّاب» و«المعطي» أن يعطي ما يعطي بقدر قابلية المعطىٰ له.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأسماء الله لا تتناهىٰ؛ لأنّها تُعلَم بما يكون عنها، وما يكون عنها غيرُ متناهٍ وإن كانت ترجع إلى أُصول متناهية هي أمّهات الأسماء أو حضراتُ الأسماء. وعلى الحقيقة فما ثَمَّ إلاّ حقيقةٌ واحدة تقبل جميعَ هذه النسب والإضافات التي يُكْنَىٰ عنها بالأسماء الإلهيّة**».

قال العبد: تحقُّق وجود العالم والممكناتِ في أعيانها موقوف على الأسماء وحضراتِها، ولكنّ العلم بالأسماء موقوف عندنا على القوابل والعوالم والمظاهر. وعوالمُ الإمكان من حيث شخصيّاتها وجزويّاتها لا تتناهىٰ، فالأسماء لا تتناهى لكنّها من حيث أُمّهاتها وكلّياتها منتهية إلى أُصولٍ حاصرة لها، فتَعْدادها وعدم تناهيها وازديادها إنّما هو من حيث الممكنات والقوابل والمظاهر المتعدّدة غير المتناهية والكلّ تعيُّناتٌ وجودية، وتنوّعاتُ تجلّياتٍ جوديةٍ بحسب خصوصيات القوابل، فهو من حيث الأصل حقيقة واحدة هي محض الوجود الحق الخالص لا غير. فالتوحيدُ في الحقيقة، والتعدّدُ في الظهور والطريقة، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر إلى ما لا يتناهىٰ حقيقةٌ يتميز بها عن اسم آخَرَ، تلك الحقيقة التي بها يتميز ـ هي الاسم عينُه لا ما يقع فيه الاشتراك، كما أنّ الأعطياتِ تتميز كلُّ أعطِية عن غيرها بشخصيتها، وإن كانت من أصل واحد، فمعلوم أنّ هذا ما هي هذه الأُخرى، وسبب ذلك تميّز الأسماء**».

وسبب ذلك التميّز تميُّزُ الحقائق، والذي يقع فيه الاشتراك هو الوجود البَحْتُ، والموجب للتعدّد هو خصوصية القابل، فتعيُّن الوجود الواحد بحسب تلك الخصوصية على وجهٍ مخصوص هو المميِّز لذلك المتعيِّن بتلك الخصوصية عن تعيُّنٍ آخَرَ، وبعد تعيُّن الحضرات الأسمائية وتمايُزها لا بدّ أن تتمايز الأعْطِياتُ بعضِها عن البعض، وليس ذلك إلاّ من تمايز الحضرات، فالذي يمتاز به كلُّ اسم عن الآخَر هو عين

الاسم لا ما تتشارك الأسماءُ فيه؛ فإنّه الوجود الحقّ المسمّى بهذه الأسماء، هو فيها عينها، وحقيقتُه هي عين الكلّ، لا يكون فيها من حيث هي تمثّلٌ كلّ منها عين الآخر، فتمايزها بخصوصياتٍ هي أعيانها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فما في الحضرة الإلهيّة لاتّساعها شيء يتكرّر أصلاً. هذا هو الحق الذي يُعَوَّل عليه**».

قال العبد: اعلم: أنّ الفيض ذاتي لواجب الوجود الحقّ من كونه مفيداً للحقائق وجودَها الذي به تحقُّقُ المتحقّقاتِ، ومفيضاً نورَ الحقيّة التي بها وُجدت الموجودات وشُهدت المشهودات.

ثمّ التعيّن للنور ـ الفائض من ينبوع التجلّيات ومعدنِ الوجود ومُنبَعَثِ الجود والفيضاتِ أيضاً ـ ذاتي، والموجب لذلك هو القابل المعيّن للوجود الحقّ الفائضِ بحسب خصوصيّته الذاتية غيرِ المجعولة.

فالتمايز بين الحضرات والأسماء إنّما هو بحسب خصوصيات الحقائق؛ إذ التعيّن هو الدالّ بالتخصيص على المتعيِّن بذلك التعيّن، والمتعيِّن أيضاً دالّ على أصله ومنبعه الذي فاض منه، فالتعيّن اسم للمتعيِّن وهو الوجود الحق المسمّى به، وهو اسم للحقّ المطلق، وهو المسمّى بجميع هذه الأسماء.

والمسمّي ـ اسمَ فاعلٍ ـ هو القابل المعيِّن للوجود الحق المطلق وهو الفائض. والتعيين ـ وهو التسمية ـ فعل المعيِّن.

ثم الفيض دائم التعين لدوام ذات المفيض. والمعيِّناتُ القوابلُ الممكنةُ وإن لم تكن متناهيةً من حيث الشخصيات والجزويّات ولكن أُمّهات الحقائق ـ المعيِّنةِ لهذا النور الواحد الفائض المتعيِّنِ بها وفيها وبحسبها ـ أُصول حاصرة لما تحتها ومنها.

والتعيّنات الكلّية أيضاً وإن انحصرت في أُمّهات الحضرات الأسمائية ولكنّها من حيث الشخصية والجزوية غير متناهية كمُوجباتها.

والتجلّيات وإن كانت من حيث الأصل تجلّياً واحداً، ولكنّ التعيّناتِ الفيضية النفَسية النورية والانفهاقاتِ النورية الشهودية والاندفاقاتِ الوجوديةَ الجودية ما هي في كل عينٍ عينَ الأُخرى، فما في الحضرة شيء يتكرَّر أصلاً، فالتجدّد والتكثّر والحدوث والفناء والعدم إنّما هي للتعيّن لا للمتعيِّن بذلك التعيُّنِ من حيث هو هو، بل من حيث التعيّن لا غير. هكذا أعطتْ حضرةُ الواسع، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وهذا العلم كان علْمَ شِيثٍ عليه السلام» يعني علْمَ الأعْطِيات والمِنَح والهِباتِ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وروحه هو المُمدّ لكلّ مَن يتكلّم في مثل هذا من الأرواح إلاّ روحَ الخاتم فإنّه لا تأتيه المادّة إلاّ من الله، لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادّة لجميع الأرواح، وإن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري، فهو من حيث حقيقته ورتبته عالِم بذلك كلّه بعينه من حيث ما هو جاهل به من جِهة تركيب جسده العنصري، فهو العالم الجاهل؛ فيقبل الاتّصافَ بالأضداد، كما قَبِل الأصلُ الاتّصافَ بذلك، كالجليل والجميل» يعني على مَعْنَيَيْه المتنافِيَيْن **«كالظاهر والباطن، والأوّل والآخر، وهو عينه ليس غيرَه فيعلم لا يعلم، ويدري لا يدري، ويشهد لا يشهد»**.

قال العبد: اعلم: أنّ أرواح الكُمَّل من الأنبياء لهم الإمدادُ لأرواح الأولياء الذين هم ورثتهم في أعصارهم وأعصارٍ بعدَهم، وروحُ شِيثٍ عليه السلام هو المُمدّ لأرواح العلماء بالعلوم الوَهْبية، وكلُّ روح لوليٍّ من الأولياء له العلم الوَهْبي، فيَستمدّ من روحه عليه السلام لكونه صورةَ الوهب الأوّل لأوّل الآباء إلاّ روحَ خاتم الأنبياء وروحَ خاتم الأولياء؛ فإنّ روح الختم ـ كما تقدّم ـ روح محيط بالولايات كلّها كإحاطة مَن هو وارثه الأكملُ ـ وهو ختم الرسل ـ ﷺ ـ بالنبوّات كلّها؛ ولأنّه أحدية جمع جميع الولايات المحمدية الأحدية الجمعية الختمية كلّها، فأعْطِياتُ الولايات من المكاشَفات والتجلّيات والعلوم والأسرار والأحوال والمقامات، إنّما تكون من خِزانة حيطته؛ وذلك لأنّ حقيقته حقيقة الحقائق الأُوَلِ التعيينية كلّها، وهو مفتاح المفاتيح الغيبية، فالمادّة النورية ـ التي بها قوام الأرواح وحياتُها ـ من حقيقته تنبعث وتَسري في سائر المراتب الروحية، ولا يستمدّ هو من أحد، والكلّ مستمدّون من مشكاته.

فالأعْطِياتُ وإن كانت من حضرات الأسماء، ولكنها من الله، ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] وإن كان هذا الخاتم لا يتعقّل حالَ تركيب جسده العنصريّ كيفيةَ إمداده للكلّ في كلّ آنٍ من الزمان الحجابية في المزاج العنصري لا بدَّ من ذلك، حتى يكون جامعاً لجميع الكمالات والنقائص. كما أنّ الهوية الواحدية الأحدية الجمعية محمولة عليها الأضدادُ في قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحَديد: ٣] فالموصوف بالباطنية والظاهرية والأوّلية والآخرية هويةٌ واحدة لا اختلاف فيها ولا تَضادَّ، وهي قابلة لأوصافٍ متنافية ونعوت وأسماء متباينة ومتشاكلة متشابهة، كذلك الختم يقبل الأوصافَ المتنافية المتكثّرة المختلفة، والنعوتَ المتناسبة المؤتلفة؛

لأنّه أحدية جمع جميع حقائق الوجوب والإمكان، فيقبل بذاته الاتّصافَ بالكمالات والنقائص، فهو ـ من حيث التركيب العنصري والغواشي الطبيعي ـ جاهل بما هو عالم به من حيثُ روحه الممدّ وعينِه الجامعة ورتبتِه الكمالية، ولكن لا يقدح ذلك في كونه بالرتبة والحقيقة والروح عالماً بإمداده للأرواح كما لا يقدح تَنافي الزوجية للفردية في العدد، ولا تَضادُّ السوادِ والبياض في اللون المطلق؛ لكونه بذاته قابلاً لهما، ولا تَنافي المَلَكِ للشيطان في الحيوانية، ولا الحقيّةِ للخلقية في الوجود والحقيقة، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وبهذا العلم سمِّي شِيثٌ؛ لأنّ معناه الهِبة**» أي هبة الله. «**فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أوصافها ونِسَبها؛ فإنّ الله وهبه لآدمَ أوّلَ ما وهبه وما وهبه إلاّ منه؛ لأنّ الولد سرُّ أبيه، فمنه خرج وإليه عاد، فما أتاه غريب لمن عقل عن الله**».

قال العبد: إنّما ظهرت العلوم الوَهْبيَّة الجودية والحِكم الوجودية الشهودية بالكلمة الشِيثيّة؛ لأنّ آدمَ عليه السلام حَزِن على فَقْد «هابيلَ» حزناً عظيماً فسأل اللّهَ ـ تعالى ـ أن يَهَبه ولداً صالحاً للإلقاء والوَهْب الإلهيّ، فوَهَبه الله شيثاً فسمّاه بهذا الاسم، يعني هبةَ الله، فهو أوّلُ موهوبٍ لأوّل الصور الإنسانيّة بعد سؤاله الوَهْبَ عن الله الوهّابِ بمن يكون مُؤهَّلاً للعلم الوَهْبي، فظهرت علوم الوهب والإلقاء بشيثٍ عليه السلام ووُهِب الحكمةَ التي في علوم التقابل والتماثل. ولهذا قال: «بيده مفتاح العطايا» وما وهبه الله آدمَ إلاّ منه؛ لأنّ آدمَ الذي هو صورة أحديّة جمع الحقائق اللاهوتيَّة، ومنه منبَعثُ حقائقِ الهِبات المُفاضة على الأولاد في الوجود، والولد سرُّ أبيه، وسرُّ هذه الصورة الأحدية الجمعية هو الفيض والوَهْب، فمنه خرج وإليه عاد، فإنّ الهِباتِ والأعْطِيات تعود على حقائق القوابل المظهريَّة المَرْتَبيّة، والأمر محصور بين الوجود والمرتبةِ. والإحاطةُ والجمعُ بحقائقها يقتضيان الحصرَ فيهما ويقضيان بهما، ولهذا ذكر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ سرَّ الختميَّة في هذا الفصّ.

ثمّ إنّ صورة الوهب والهِبة الإلهيّة إنّما تكون في الواحد متعدّدةً ومتكثّرةً، فهو صورة سرِّه القابل للوهب، فما وصل إليه إلاّ منه ولكن بالحق، فمنه خرج وإليه عاد. فما أتاه غريب من غيره ولا من الخارج، ولا سيّما خارج عن صورة أحديّة جمع الكلّ، فلا خروج ولا دخول إلاّ بالنسبة والإضافة، فما خرج عن صورة أحديّة جمع الكلّ عاد على صور تفصيله في الكلّية التي هي فيه هو أوّلاً وهو فيها هي آخِرً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وكلّ عطاء في الكَوْن على هذا المَجرى، فما في أحد من الله شيء وما في أحد من سِوى نفسِه شيء وإن تنوَّعتْ عليه الصورُ».

قال العبد: المواهب والعطايا التي تجري على أيدي العَبيد والوسائط وبدونها إنّما هي صورٌ استدعتْها خصوصياتُ القوابل من الوجود المتعيِّن فيها بحسبها، والوجودُ الفائض من الحق ذاتيّ له، وقبوله للقوابل إنّما هو بحسب الاستعدادات الذاتية غير المجعولة والخصوصياتِ، فلولاها لما تعيَّنت صورُ المواهب والعطايا من خزائن الجودِ الإلهيّةِ للقوابل بحسبها، فوصولها وحصولها وإن كان من خزائن الله ولكنّ المستدعيَ والمعيِّنَ الموجبَ لتعيّنها إنّما هو من القوابل وتنوُّع صور المواهب للمعطىٰ له في عين الفيض الاحد. والفيضُ الواحد إنّما هو بحسب صور الاستعدادات، فما في أحد من الله شيء، وإلاّ لزمتْه مفاسدُ لا تخفى من التبعيض والتجزّي والحلول وغيرها. وكذلك ليس في أحد من غيره شيء؛ إذ صور المواهب من خصوص استعداده، وحقيقتُها الفيضُ الوجودي وهو عينه لا غيره في الحقيقة، فافهم، فما آتاه الله ما آتاه إلاّ منه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وما كلّ أحد يعرف هذا، وأنّ الأمر على ذلك، إلاّ آحاد من أهل الله، فإذا رأيت من يعرف ذلك، فاعتمد عليه؛ فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله تعالى».

قال العبد: لا يعرف هذا السرّ الخفيَّ إلاّ الأفراد الكُمَّل، وهم على طبقات والكلّ يرون النِعَم والمواهب من الله؛ لسريان سرّ ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النّحل: ٥٣]. وهذا المشهد الذي ذكرنا في ظاهر المفهوم يُوهِم خلافَ هذا، وليس ذلك كذلك؛ لأنّ هؤلاء الطبقات:

منهم: مَن يرى النعمَ كلَّها من الله ولكن بالأسباب التي هي غير الله.

ومنهم: مَن لا يرى الأثرَ للأسباب والوسائط، وهي سوى الحقّ كذلك في زعمهم.

ومنهم: مَن يراها شروطاً لا أسباباً ولا عِللاً ولا وسائطَ.

ومنهم: مَن يرى النعم من الله بلا واسطة.

ومنهم: مَن يرى الوسائط والأسباب أيضاً من نعم الله.

وجميع هؤلاء الأصناف محجوبون في عين الكشف، ومشرِكون في عين التوحيد؛ لأنّهم وإن وجدوا الله ـ تعالى ـ في رؤية النِعَم كلِّها من الله، ولكنّهم أثبتوا

الوسائطَ والنِعم والمنعَمَ عليه والمُنْعِم أغياراً بعضها للبعض، والحقيقة تأبى إلاّ أن يكون هو الله الواحدَ الأحدَ الظاهرَ الباطن الواحد الكثير. فالمسمّىٰ واحداً هو الوجود الواحد الحق الذي به تحقُّقُ الحقائق من حيث حقيقته، وهو المسمّىٰ كثيراً أيضاً من حيث تعيُّناته في القوابل، والمنعِمُ هو المفيض لذلك الواحد الكثير، والمنعَمُ عليه هو المعيَّن القابل لتعيّناتٍ أُخَرَ بعد الوجود. فالظاهرية والباطنية والأصالة والفرعية نِسَب، فإذا وُجد مَن يرى النِعم الواصلة إليه في عرصة الوجود العيني من مَدْرَجة عينه الثابتةِ، في الحق أزلاً وأبداً من حيث إنّ تلك العين الثابتة عين الحق، فقد جمع بين رؤية النعم كلِّها من الله ورؤية المنعَم عليه عينَ المُنْعِم، وشهد أحديةَ الوجود على ما هي عليه الأمرُ في نفسه، فكان هو عينَ صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله؛ فإنّ العامّة من أهل الله يَرَوْن التوحيد وهو ستّة وثلاثون مقاماً كلّياً نطق بها القرآن في مواضعَ عدّةٍ فيها ذِكرُ ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصّافات: ٣٥] في كل موضع منها نعتُ مقامٍ من مقامات التوحيد.

وأمّا الخاصّة فيَرَوْن الوحدة فإنّ التوحيد فيه كثرةُ الموحِّد والموحَّد والتوحيد وهي أغيار عقلاً عاديًا، والوحدة ليست كذلك.

وأمّا خاصّة الخاصّة فيرون الوحدة في الكثرة، ولا غيريّةَ بينهما.

وخلاصة خاصّة الخاصّة يرون الكثرةَ في الوحدة.

وصفاء خلاصة خاصّة الخاصّة يَجمعون بين الشهودين، وهم في هذا الشهود الجمعي على طبقات:

فكامل له الجمع، وأكملُ منه شهوداً أن يرى الكثرةَ في الوحدة عينَها، ويرى الوحدة في الكثرة عينها كذلك شهوداً جمعياً، ويشهدون العين الأحدية جامعةً بين الشهودين في الشاهد والمشهود.

وأكملُ وأعلى وأفضلُ منه أن يشهد العينَ الجامعة مطلقةً عن الوحدة والكثرة والجمعِ بينهما وعن الإطلاق المفهوم في عين السواء بين ثبوت ذلك كلّها لها وانتفائه عنها، وهؤلاء هم صَفوة صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة، جعلنا الله وإيّاك منهم بمنّه؛ إنّه قدير خبير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فأيُّ صاحبِ كشفٍ شاهدَ صورةً تُلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف، ومنحتْه ما لم يكن في يده قبل ذلك، فتلك الصورة عينه لا غيره، فمِن شجرة نفسه جنى ثمرةَ علمِه، كالصورة الظاهرة منه في مقابَلَة الجسم الصَقِيل**

ليس غيرَه، إلاّ أنّ المحلّ أو الحضرةَ ـ التي رأى فيها صُوَرَ نفسه ـ يُلقي إليه بتقلّبٍ من وجه؛ لحقيقة تلك الحضرة».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّه مهما يرى المكاشف صورةً تُلقي إليه من العلوم ما لم يكن يعلمه، فلا يتوهّمْ أنّها اللّهُ، ولا سيَّما إذا كان التجلّي من حضرةٍ ذاتية وإن قالت الصورة: إنّها هي الله، فليعلم حقيقةً أنّ التجلّي وإن كان من الله ـ كما نطق به ـ ولكن تعيُّنُ التجلّي له إنّما كان من عينه الثابتة، فالمتجلّي إذن عينه من كونها عينَ الحق، فما تجلّى له الحق إلاّ في صورة عينه الثابتة في عين شهود الحق، فمِن شجرة نفسه ـ التي هي للأسماء المعيَّنة لله في الوجود الحق وبه من عينه الثابتة المعيَّنة لتلك الأسماء من الحضرة وفيها ـ جَنىٰ ثمرةَ علمه التي هي عين العطيّة الإلهية الآتية من حضرةٍ اسمية هي شجرته التي غرسها في أرض حقيقته وعينه الثابتة، كما أنّ الصورة الظاهرة منه في الجسم الصَقيل ليست غيرَه؛ فإنّها لو كانت غيره لكانت فيه بلا هو كذلك، بل أعطاه محلّ ظهور صورتِه شهودَ ذاته، كذلك ظهوره في الوجود الحق إنّما يكون بحسب ظهور عينه الثابتة في مرآة الحق، فتعطيه شهودَ ذاته نفسُه في الحق فلا تظنَنّ أنّها هي الله وإن لم تكن في الحقيقة إلاّ الله ولكنّ الكلّ لا ينحصر في الجزء، إلاّ أنّ الصورة تنصبغ من وجهٍ بصِبْغة المحلّ وصِبْغه فتظهر بحسبه. فكذلك الحق يعطي العينَ الثابتة من حيث تعيّنها وظهورها فيه حقّيَّةً هي فيها هي، وهي بها فيه هو، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً أو المستطيلةِ مستطيلاً، والمتحرّكةِ متحرّكاً، وقد تُعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصّة، وقد تعطيه عينَ ما يظهر منها، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي، وقد يقابل اليمين منها اليسارَ من الرائي وهو الغالب في المَرائي بمنزلة العادة في العموم، وبخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويظهر الانتكاس. هذه كلُّها من أعْطِيات حقيقة الحضرة المتجلّىٰ فيها التي أنزلناها منزلة المَرائي».**

قال العبد: ظهور الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً، ضَرْبُ مَثَلٍ لظهور الحق في مظهرية كلّ عينٍ عينٍ بحسَبها.

والمستطيلُ ضرب مثل لمظهرية عالم الأمر والأرواح فإنّ لها طولَ العالم والعرْضَ لعالم الصور الجسمانية والمثالية والخَيالية من حيث إنّها صور وأمثلة.

والظهور في المتحرّكة متحرّكاً ضرب مثل للتجلّيات والتعيّنات الدائمة الظهورِ والتنوُّعِ على التوالي حقًّا وخَلقاً، جمعاً وفرقاً.

وانعكاسُ الصورة في المرآة إذا كانت تحت الرائي في الوضع ضَرْبُ مِثالٍ للحق في الخلق خلقاً لا حقًّا.

وانعكاسها فيها بعكس ما ذكرنا إذا كانت المرآة فوقَ الرائي ضَرْبُ مَثَلٍ لظهور الخلق في الحق حقًّا لا خلقاً.

وتقابُلُ اليمينِ اليمينَ ضرب مثل لظهور الحق المطلق في مظهرية الإنسان الكامل كاملاً، أو لظهور الحق المطلق في المقيَّد المحاذي للمطلق مطلقاً من حيث إنّ عكس العكس يستوي بالأصل، ومن حيث إنّ الحق ـ مع أنّه في كلّ متعيِّنٍ عينُه ـ فهو غير متعيِّن على التعيين في المطلق نفسه في المقيَّد المنطلق عن غيره قيّده الفاني عن نفسه مطلقاً، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فمَن عرف استعدادَه، عَرَف قبولَه، وما كلُّ مَن عرف قبوله عرف استعداده إلاّ بعد القبول وإن كان يعرفه مجملاً**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ أهل العلم بالاستعداد على ضربين:

منهم: مَن يعلم استعدادَه الذاتيَّ غيرَ المجعول الذي به قَبِل الوجودَ أوّلاً، فيعرف في ضمن ذلك الاستعدادِ غير المجعول استعداداتٍ أُخَرَ مجعولةً تتجدّد له في تطوُّره بأطوار الوجود، عرف قبولَه لما يقبله في كلّ آنٍ من الزمان من التجلّيّات والأعطِيات والهِبات في كلّ موطن ومقام وحال. وهذا العالم أعلى عالم بالله في هذا المشرب والمشهد، ويختصّ بالختمين لا غير، إلاّ مَن يشاء الله من الكُمَّل والأفراد النُدَّر، جعلنا الله منهم بمنّه ويُمْنه.

ومنهم: من عَلِم قبولَه من استعداده المجعول في كلّ وقت وحال، بمعنى أنّه لمّا استعدّ لقبول تَجَلٍّ أو عطاء أو هبة أو حال أو مقام، وتهيّأت أسبابُ ذلك في الوجود، عرف أنّ ذلك الاستعدادَ الوجوديَّ إنّما حصل له من ذلك الاستعدادِ الذاتيِّ الأزلي غير المجعول؛ فإنّ الثاني حكم من أحكام الأوّل، وأنه قَبِل به الوجودَ أوّلاً على وجهٍ يُنتج ظهورَ هذا الاستعداد الحالي الوجودي آخِراً.

ومنهم: من يعرف استعدادَه من قبوله بمعنى أنّه إذا حصل له فيض، وقَبِل تجلّياً، عرف من الحاصل استعدادة المستدعيَ لذلك العطاء من حيث إنّه لو لم يكن له استعداد، لم يحصل له ذلك القبولُ وذلك بعد الوقوع، وقد يَعرف الاستعدادَ بدلالة

الحال قبلَ القبول للتجلّي وحصولِه، كالكاتب المُجِدِّ إذا تهيَّأت أسبابُه وآلاتُه على الوجه المطلوب، وحَمَله باعث الحال على الكتابة؛ فإنّه يتحقّق وقوع الكتابة قبلَ وقوعها، ويتحقّق الاستعداد المستدعي لذلك.

ومنهم: من يَعرف الاستعداد الأصلي المذكور مجملاً، فيعرف كذلك مجملاً ما يقبله من الفيض والتجلّي، والعالم بالتفصيل له على الكلّ كلَّ التفصيل، مثل ما ذكرنا عن خاتم الأولياء، وشهودهِ جميعَ أحواله وعلومه وتجلّيّاته وهيئاته التي أقامه الله فيها إلى آخر عمره حالَ دخوله في بلاد الشرق ساحلِ بلاد الروم. قال رضي الله عنه: «شهدتُ جميعَ ذلك حتّى صحبتي مع أبيك». يعني أبا الشيخ صدر الدين، محمد بن إسحاق - رضي الله عنه - «وشهدتُ ولادتك في زمانها، ومرتبتَك عند الله، وجميع مكاشفاتك وأذواقِك وأذواق أولادك الإلهيّين، ومَشاهدَهم ومقاماتِهم وعلومَهم وتجلّياتهم وأسماءهم عند الله، وحِلْيةَ كلّ واحد منهم، وأحواله وأخلاقه وكلّ ما يجري لك وعليك وعليهم إلى آخر أعماركم وبعد المفارقة في برازخكم وما بعدها، والحمد لله».

وهذا النوع من العلم يختصّ بمثله، وكان لأبي العبّاس الخضر عليه السلام[(١)] علْمُ الاستعدادات شهوداً وكشفاً، منه علْمُه باستعداد الصبيّ الذي قَتَله أنّه لو عاش ظهرت استعداداتٌ فرعيّةٌ وجوديةٌ توجب أن يُرْهِق أبوَيْه طغياناً وكفراً، وأنّه يُقْتَل عن ذلك الاستعداد على الطهارة والفطرة عنايةً من الله سبقت له بموجب استعداده الأصلي أيضاً، وهو مخصوص بظهور الولاية، مستورٌ عن عامّة الأنبياء وخاصّتِهم من كونهم أنبياءَ وإذا شهدوها، شهدوها من جِهة الولاية، وهي المشكاة الخصيصة بخاتم الأولياء، فافهم وتذكّر ما ذكّرتُ به إن شاء الله تعالى.

قال - رضي الله عنه -: «**إلاّ أنّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرَوْن أنّ الله لمّا ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء، جوّزوا على الله ما يناقض الحكمةَ**» يعني الحكمةَ الإلهية لا الحكمةَ العرفية.

قال - رضي الله عنه -: «**وما هو الأمر عليه في نفسه، ولهذا عدل بعض النُظّار إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب بالذات وبالغير**».

---

(١) يشير إلى القصة الواردة في سورة الكهف بين النبي موسى عليه الصلاة والسلام وعبداً صالحاً من عباد الله تعالى هو الخضر عليه السلام من قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ الآيات من [٦٥ - ٨٢].

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى جمعٍ كثير من النظّار وعلماء الرسوم والمتكلّمين القائلين بأنّ الله قد يفعل ما يناقض الحكمةَ، كإيجاد الشريك والمِثْلِ وإعدام الوجود وإيجاد العدم والممتنع والمُحال، واستدلّوا على ذلك بكونه قادراً على كلّ شيء، وأنّه يفعل ما يشاء، وأنّه فعّال لما يريد، وهذا تنزيه وهميّ بالعقل، ولكنّهم غفلوا عن الحقيقة، وما عقلوا أنّ هذه فروض وتقاديرُ ساقطةٌ غيرُ واقعة، وليس لها لافظة، وأنّها غير واردة في العقول المنوَّرة الصافية الوافية، والاشتغالُ بمثل هذه الشُّبَه تضييع الأنفاس. ونحن نسلّم أنّ الله قادر على كلّ شيء، لكنّهم «حفظوا شيئاً وغابت عنهم أشياءُ» وذلك أنّ الله قادر على كل شيء، ولكن كلّ شيء بشيئية الله ومشيئته؛ فإنّه قادر على ما يشاء، وأنّه ما يشاء خلافَ ما يعلم، ولا يريد خلافَ الحكمة؛ فإنّه العليم الحكيم، والحكيمُ العليم لا يشاء ولا يريد أن يفعل ما يناقض الحكمة، فقدرة الله ـ تعالى ـ إنّما تتعلّق بالمقدورات بموجب إرادته ومشيّتِه تعالى، والإرادة إنّما تتعلّق بالمراد على التعيين والتخصيص بموجب ما اقتضتْه الحكمةُ والعلم، والعلم الأزليّ ما تعلّق بهذه الأُمور المذكورة بما يخالف الحكمة على وجهٍ لا يقبل الوجودَ، وأنّها لا تستعدّ لقبول الوجود، بل بموجب العلم والحكمة واستعداد القابل. والحكيمُ الأزليّ قد أحكم الأشياء بحكمته قبل إيجادها، ثم أوجدها بحسب ما رتّبتْها الحكمةُ ووضعتْها مواضعَها، فلا جائزٌ في حكمة الله تجويزُ ما يناقض الحكمةَ الإلهية.

ولمّا كثر شَغَب هؤلاء في تجويز هذه الأُمور، عدل بعض المُتَحَذْلِقين من النُّظّار إلى نفي الجواز والإمكان وإثبات الوجود إمّا بالذات أو بالغير وقال: ما ثَمَّ إلاّ واجبُ الوجود، والممتنع ممتنع وجوده، ولكنّ الواجب واجبان: واجب بالذات، وواجب بالغير، فما في الوجود إلاّ واجب الوجود، فانتفى الجواز والإمكان عنده، فما كان واجباً بالذات فواجب له عدمُ الامتناع كذلك. ثمّ الواجب بالغير ـ على زعم من يقول به ـ هو الوجود المتعيّن بحسب القابل فما بقي للإمكان متعلَّق في الحقيقة إلاّ التعيُّنُ.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«والمحقِّق» بَعْدُ مِنّا «يُثبت الإمكانَ، ويَعرف حضرتَه والممكنَ ما هو الممكن؟ ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير؟ من أين صحّ عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوبَ؟ ولا يعلم هذا التفصيلَ إلاّ العلماءُ بالله خاصّةً»**.

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الممكن هو الوجود المتعيِّن، فإمكانه من حيث تعيُّنه، ووجوبُه من حيث حقيقته؛ وذلك أنّ التعيّن نسبة تعقّلية، فهي بالنسبة إلى

المرجّح وجوديةٌ واجبة للمتعيِّن. والتعيُّن هو حدوث ظهور الوجود على وجهٍ متعيِّنٍ يُعيِّنُه القابلُ المعيِّنُ للوجود بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن ـ بالنظر إلى كل متعيِّن حادث للوجود ـ أن ينسلخ الوجود عنه، ويتعيَّنَ تعيناً آخَرَ، وينعدمَ التعيّن الأوّل؛ إذ نفْس التعيُّن هو الواجب للوجود الحقّ الساري في الحقائق لا التعيُّنُ المعيَّنُ، ولكن ليس كل تعيُّنٍ معيَّنٍ واجباً له على التعيين إلاّ بموجباته، فيمكن أن ينعدم ويتعيّنَ الوجود تعيُّناً آخَرَ؛ إذ الوجود المتعيِّن لا ينقلب عدماً، بل يتبدّل بتعيّناتٍ أُخَرَ عن تعيّناتٍ قبلَها فتتحقّق من هذا حقيقةُ الإمكان للتعيّن المعيَّن وهو نسبة عدميّة في الوجود، فهو بين عدمٍ ووجودٍ، مهما رجّح الحقُّ إفاضةَ نور الوجود على ذلك الوجهِ المعيَّن، بقي موجوداً في رأي العين للجمهور، والكشفُ يقضي بالتبدّل مع الآنات، وإن أعرض عنه التجلّي الوجوديُّ، انعدم وعاد إلى أصله. هذا أصل الإمكان.

وأما اسم «الغير» و«السِوى» للممكنات فذلك من حيث امتيازاتها النسبيةِ والذاتية بالخصوصيات الأصلية فهي من هذا الوجه أغيارٌ بعضُها مع البعض وأمّا غيريّتها للوجود المطلق الحقِّ فمن حيث إنّ كلاًّ منها تعيُّنٌ مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخَرَ بخصوصيّته، والوجودُ الحق المطلق لا يغاير الكلَّ ولا يغاير البعضَ؛ لكون كلّية الكلّ وجزويّة الجزء نِسَباً ذاتيّةً، فهو لا ينحصر في الجزء ولا في الكلّ، مع كونه فيهما عينَهما، فلا يغاير كلاًّ منهما في خصوصهما، ولكن غيريّته في أحديّة جمعه الإطلاقي في التي تخصّه، ولا يوجد في الجزء ولا في الكلّ، فإنّ تلك الأحديّة الجمعيّة الإطلاقيّة مطلقةٌ عن الكلّية والجزئيّة والإطلاق، فافهم.

وهذا التفصيل لا يعلمه إلاّ العلماءُ بالله خاصّةً؛ لكونهم عرفوه في الأصل المطلق في شهودهم أوّلاً، فلم يُحجبَوا في الفرع الذي هو الوجود المقيَّد آخِراً، فما في الحقيقة إلاّ وجود مطلق ووجود مقيَّد، وحقيقة الوجود فيهما واحدة، والإطلاق والتعيّن والتقيّد نِسَب ذاتيّة، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «وعلى قَدَمِ شِيثٍ عليه السلام يكون آخِرُ مولود يولَد من هذا النوع الإنساني، وهو حامل أسراره، وليس بعده ولد في هذا النوع الإنساني فهو خاتم الأولاد يُولد معه أُخت له فَتخرج قبلَه ويخرج بعدها، يكون رأسه عند رجلَيها، ويكون مولده بالصين ولغتُه لغةَ بلده، ويَسري العُقْمُ في الرجال والنساء، فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله، فلا يجاب، فإذا قبضه الله وقبض مؤمِني زمانِه، بقي مَن بقي مثلَ البهائم لا يُحِلّون حلالاً ولا يحرّمون حراماً، يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوةً مجرّدة عن العقل والشرع، فعليهم تقوم الساعة».

قال العبد: اعلم: أنّ آدمَ ﷺ لمّا كان صورةَ ظاهريَّةِ أحدية جمع جميع الكمالات الأسمائيّة الإلهيّة الربّانيّة والكيانية، كان ظهور الوَهْب الجودي الامتناني به وفيه وَحْدانيًا جمعيًا، ثم ظهور التعيّنات مِن قِبله بحسَب الحقائق الأُوَل وحروفِ الأزل وعلى ترتيبها في وجود الأبناء، فأوّل التعيّنات بعده ـ كما أُومىء إليها ـ من مرتبة الفيض، ولكن تعيّن الفيض وتحقّقه لا يكون إلاّ بين مفيضٍ للفيض وبين مُفاضٍ عليه، فالمفيض هو الله الفعّال، وفيضه الذي هو عطاؤه ووَهْبه على وجهين: ذاتيّ وأسمائيّ، والمفاضُ عليه هو العالَم.

والعالم عالَمان: عالمُ جمع وعالم تفصيل، فظهور الأسماء في عالم التفصيل وظهور الجمع الذاتي في عالم الجمع ولا بدّ لحقيقة الوهب من هذين الوجهين وظهورُ الوهب من قِبل القابل انفعاليّ، ومن قبل الواهب فعليّ.

ولحقيقة الوهب نسبتان ذاتيّتان إلى الفاعل والمنفعل، وتعيُّنُ الفيضِ في مراتب التفصيل إنّما يكون بحسب هذين الوجهين، فهو من قِبل الفاعل تعيُّن الأسماء الإلهيّة الكمالية في قابليات كُمَّل الأنبياء، ومن قِبل الانفعال تعيّن الكُمَّل الآدميّين في مظهريّة تلك الكمالات الأسمائيّة، فآدمُ ﷺ مظهر أحدية جمع الأسماء ومظهر النفْس الواحدة ومن حيثُ اعتبار ذاتيّة الذات وإطلاقها لا يكون تَجَلٍّ ولا اسمٌ ولا صفة ولا حكم ولا نعت.

والاعتبار الثاني موجديّة الذات ومفيضيَّتُها ومبدئيّتها، ويظهر بحسب الإطلاق والتقييد، والفعل والانفعال، والأسماء والذات، فيكون في الأب الثاني ـ وهو شِيثُ ﷺ ـ تعيُّنُ سرّ مرتبة الفيّاضيَّة والوهب والجود، ثمّ تعيُّنُ المواهب والحِكم الإلهيّة والرحمانية الذاتية في كُمَّل الأنبياء على ما سيأتي بعد شيثٍ ﷺ الذي هو مظهر أحدية جمع الفيض الرحماني والعلوم الوَهْبيّة الروحانيّة النورانية.

فأوّل تعيُّنِ الأسماء في مرتبة الجمعية الإنسانيّة بعد مرتبة الفيض بشيث ﷺ.

وإنّما كان بالتجلّيات التنزيهيّة في نوح ﷺ بعد كمال ظهور أسرار التشبيه بقوم نوح، فنوحٌ صورةُ أحدية جمع التنزيهات التوحيدية، ومظهرُ تجلّيات الأسماء السلبية المفيضة للنّزاهة والطهارة الإلهية، وأُمَّتُه ـ الذين لم يقبلوا دعوته ـ مَظاهرُ التشبيه الذين شبَّهوا الصورَ الجسمانيّة بالصور الأسمائية الإلهيّة النبوية.

ثمّ مرتبة التقديس والنزاهة والطهارة بالفعل في إدريسَ ﷺ.

ثمّ تفصَّلت الحقائقُ النبويّة بعد تعيّنها وظهورِ أحدية جمع كمالاتها في إبراهيمَ ﵇. وتحقّقَ إمامته في أولاده سليمانَ ﵇ في مرتبة ظاهرية أحدية جمع الكمالات الأسمائية. وكملت في داودَ وسليمان ﵉.

ثمّ ابتدأت بظهور مرتبة الجمع في الباطن، فيمن بعد سليمانَ إلى عيسى ﵇ حتّى ظهر كمال دعوة البطون فيه.

ثمّ كمل الأمر في مرتبة أحدية جمع جميع الأسماء والذات في مقام الفردية الكمالية البرزخيّة بمحمّد عليه الصلاة والسلام.

ثمّ ابتدأت بالصور الكمالية الأحدية الجمعية في مرتبة الباطن والولاية بآدم الأولياء، وهو أوّل وليّ مفرد في الولاية المورَّثة عن النبوّة الختمية المحمدية وهو عليّ بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه فظهرت الحقائق الجمعية الكمالية ـ أحديةً جمعيّةً ـ في مظاهر الكمالات الإنسانية الأحدية الجمعية من الأولياء والورثة المحمديّين الإلهيّين إلى أن خُتمت الولاية العامّة بعيسى بن مريم ﵇.

وإذا انتهت مراتب التفصيل الوَهْبي جمعاً وتفصيلاً في الصور الجمعية الكمالية الإنسانية، وفي الصور التفصيلية الفرقانية نورانيّها في كُمَّل الأنبياء والأولياء وظلمانيّها في الفراعنة والجبابرة والمَرَدة والعَفاريت تماماً، ظهرت ختميّة مرتبة الوهب الذي كان مفتتحه ومختتمه من شِيثٍ ﵇ في آخر مولود يولَد من النوع الإنساني الذي هو صورة ختميّة مرتبة الوهب الأحدي الجمعي الكمالي الإنساني. فكونه تَوْأماً إشارةٌ إلى أنّ الوهب ذاتيّ وأسمائي، فالذاتي فعلي على ما ذكر والأسمائي انفعالي سِفْلي أُنثِيٌّ، وذلك لما فيه من التقابل.

وخروج الأُنثى قبل الذَكَر إشارة إلى أنّ المظاهر الأسمائية ظاهرية الوهب، وأنّها تظهر وتبدو قبل الوهب الذاتي الأحدي الجمعي، ولهذا كان أُمُّ رأسه ـ وهو محلّ أحديّة جمع قُواه النفسانيّةِ، ومَنبِتُ الأعصاب التي بها يكون الحسُّ والحركة ـ بين رِجْليها، لأن أحدية الجمع يكون بين الجمع الأوّل وهو اثنان في العدد الزوج.

وكما كان افتتاح صور جمع الأوّل الناتجة أوّلاً من الأبوين الأوّلين ـ أعين آدمَ وحوّاءَ ـ زوجاً زوجاً، فكانت تلد لآدمَ في كل بطن توأماً، إشارةً إلى أنّ ظهور مرتبتي الفعل والانفعال الناتجتين من صورة أحدية جمع المظهرية الكماليَّة بين مرتبتي الحق والخلق يكون أحديًا جمعيًا، فكذلك انختمت الصورة البشرية، الناتجةُ من هذا النوع أيضاً زوجاً في صورة أحديةٍ جمعية، فتولُّدُ خاتم الأولاد مع أُخته توأماً، ضَرْبُ مَثَلٍ

إلهي لهذا السرّ وإشارةٌ إلى انختام هذه المرتبة الوَهْبية والحكمة النَّفْثيّة المفتتحة بها في الكلمة الشِيثيَّة لا مطلقِ الوهب؛ فإنّ الله وهَّاب دائماً، ولكن مرتبة الوهب الحِكْمي الأحدي الجمعي الكمالي الخصيصِ بخاتم الصور الوجودية الظاهر أوّلاً في شِيثٍ، فخاتم الأولاد آخِر صورٍ مَثَليّة ضُرِب مثلاً لختميَّة هذه المرتبة لمن عقل عن الله، و﴿كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

ولمّا كانت هذه المرتبة ـ الأحديةُ الجمعيّة الكماليّة النفْسية الخصيصةُ بأوّل صورة في النوع الأخير ـ ظاهرة في خاتم الصور الوجودية في أقصى مرتبة الوجود وآخِرِ الأنواع كذلك، انختمت المرتبة بخاتم الأولاد الذي وُلد في أقصى البلاد، وهو الصين، ثمّ مُنِعت عن الظهور فلا يولَد بعده إنسان، إشارةً إلى أنّ إنزال الحِكم المنتجة للكمال الأخير بلغ النهايةَ، فانختمت المرتبة فانقطع النوع في هذه النشأة وهذه الدورة.

ثمَّ يبقى بعده شِرار الخلق لا نزَّل الله إليهم الحِكم، فيهم حيواناتٌ في صور إنسان لإظهار كمال الحقائق الحيوانيّة الطبيعية البهيمية والسَبُعية في الصورة الإنسانية تماماً على ما تقتضيه الطبيعةُ من حيث هي من غير وازع عقلي ولا مانع حِكْمي أو شرعيّ، فعليهم تقوم الساعة.

وخاتم الأولاد أكملُ زمانه، وله من العلوم الوَهْبيّة والحِكم النفْثية الظاهرة في الكلمة الشيثية أتمُّ حظٍّ وأوفرُ نصيبٍ، ويدعو إلى الله بأحكام حكمته فلا يجاب إلى دعوته، فيقبضه الله إليه ويقبض معه وبعده مؤمني زمانه.

وولادة أُخته قبله إشارةٌ أيضاً إلى أنّ تحقُّق المرتبة الفاعليّة بعد تعيُّن مرتبة الانفعال، وولادته بعد أُخته تصحيح ختميّته؛ لأنّه لو وُلد قبلها كانت هي الخاتمة، ولهذا لا يطّرد هذا الحكم في كل تَوْأم.

وكونُ رأسه عند رِجْليها إشارةٌ أُخرى أيضاً إلى أنّ الأحدية الجمعيَّة الكمالية الختمية إنّما تظهر بعد ظهور رتبة التفصيل لتحقّق الآخِرية، فافهم.

واعلم: أنّ هذه الحكمةَ النَفْثية تشتمل على مكاشفات عَليّة، وقواعدَ علميّة، وقوانينَ كشفية حِكمية، فتدبَّرها بفهمك الثاقِب ونور إيمانك الصائب تَعْثُرْ على كنوز الحِكم النازلة على الطريق الأَمَم، من المقام الأقدم، على المظهر الأكمل الأجمع الأتمّ، والمنظر الأحسن الأعدل الأقوم، محمّدٍ ﷺ.

[٣] فصّ حكمة سبوحية في كلمة نوحية

قد سلف في سرِّ إضافة هذه الحكمة السُبُوحية إلى الكلمة النوحية ما فيه مَقْنع ومُطَّلَعٌ على حقائقه ونقول في مرتبة السبّوحيّة ـ وهي النزاهة والطهارة اللازمة مرتبةَ الواحدية والأحدية والبساطة والنوريّة ـ:

اعلم: أنّ كلّ تنزيه من كل منزِّهٍ لكلّ منزَّهٍ تحديدٌ منه له بتمييزه إيّاه عمّا تميَّزه تنزيهُه عنه، وحصولُه فيما عيَّنه له من وجوه التنزيه. وكذلك الإطلاق ـ إن يجب ـ أيضاً تقييد له بالإطلاق، فأتمُّ اللامقيَّدِ أعلاه بإطلاقه نظراً عقليًا فكرياً.

ثمّ إنّ الله ـ تعالى ـ طلب من الخلق معرفتَه بقوله: «أحببتُ وأردتُ أن أُعرَف، فخلقت الخلقَ وتعرّفتُ إليهم» أي بألسنة الشرائع المنزَلة «فعرفوني» أي على ما عرّفتُهم فيما تعرّفت، وقيلَ: إنزال الشرائع كان العلم به ـ تعالى ـ بوجوه التنزيه عن سِمات الحدوث والتركيب والافتقار، وإطلاقِ الاقتدار وهو التنزيه المشهور عقلاً، فلا يتعدّاه عقل أصلاً.

وأمّا العارف بالله حقيقةً فهو جامع بين معرفتين: معرفةٍ يقتضيها العقل والدليل، ومعرفةٍ يقتضيها الشرع لا يبلغها التأويل. وطريق العقل المنوَّر الكامل فيها أن يَرُدَّ علمَ ذلك ـ عن الدليل العقلي وتعليمِه ـ إلى الله ويؤمِنَ به وبكلّ ما جاءت به الشرائعُ المنزَلة على ألسنة الرسل على الوجه الذي أراده الله من غير تأويل بفكره ولا تحكُّم على ذلك برأيه وأمره؛ لأنّ الشرائع إنّما أنزلها الله ـ تعالى ـ لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله، وأنّى لها ذلك وقد تقيّدتْ بما عندها من إطلاق ما هنالك؟ فإن وهبها الله ـ تعالى ـ علماً بمراده من الأوضاع الشرعيّة، ومَنحها اطّلاعَها على حكم من الأحكام الدينية الأصلية الأصيلة والفرعية المَرْعيّة من حقائق الإخبارات الإلهيّة التي يتخيّلها العقل بقوّته الفكرية، فذلك من قِبل الفيض الإلهي الرحماني والتعليم السبحاني الربّانيّ، فلا تُضِفْها إلى فكره، فتنزيهه الفكري يجب أن يكون مطابقاً لما أنزله على ألسنة الرسل ﷺ في كتبه المنزَلة عليهم، وإلاّ فهو منزَّه عن تنزيه العقول البشريّة بأفكارها؛ فإنّها مقيَّدة بأوطارها،

واستَغلَتْ على جوّ أوكارها وأكوارها، وكُوشفت وشُوفِهت بها تحدِّث الحقائقَ عن أخبارها؛ فإنّها حينئذٍ يُكشَف الغِطاءُ عن بصائرها وأبصارها، فهي حديدة وتُطْلَعُ، فتطّلع على الحِكم المُودَعة الإلهيَّة في صور الأوضاع الشرعيّة وإخباراتها على وجوهِ سديدة، وينزِّه الحقّ إذ ذاك عن التنزيهات العرفية بالأفكار العاديّة، ولهذا قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ:

«اعلم: أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد، فالمنزِّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب عن أُمور بموجب استحسانه واستقباحه لفكره العاديّ وعقله العرفي، وخصّه بأمور سواها بحُكمه وأمره، والتنزيهُ تحديد من المنزِّه، لأنّه تمييز، والتمييز تحديد، والتخصيص تقييد له ـ تعالى ـ بما ميَّزه عنه وتحديد بما سواه، وهذا منافٍ للإطلاق الحقيقي الإلهي الذاتي».

ثمّ هذا المنزِّه إمّا أن يكون عارفاً بأنّ الله مطلق الذات بالإطلاق الذي لا يقابله تقييد، بل بالإطلاق عن الإطلاق والتقييدِ والجمعِ بينهما على وجه الحصر والتحديد، فهو لا ينزِّهه إذاً عمّا اقتضته ذاتُه، فتنزيهه إذن عن شيء مع ذلك سوءُ أدب وتحكُّمٌ على الحقّ بأن يكون على وجه وهو على خلاف ما عرف من الإطلاق الذي يقتضيه لذاته، وإن لم يكن عالماً بحقيقة الإطلاق الذاتي المذكور الذي لله تعالى، فهو جاهل بحقيقته تعالى وبالتنزيه الحقيقي الذي يقتضيه ـ تعالى ـ لذاته بتحكيم رأيه وفكره على ما وردت به الشريعة من أمره فـ ﴿مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الحجّ: ٧٤]، وقدروا الإدراكَ العقليَّ الفكريَّ فوقَ طوره، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمنُ إذا نزَّه ووقف عند التنزيه، ولم يَرَ غيرَ ذلك، فقد أساء الأدبَ، وأكذب الحقَّ والرسل ـ صلوات الله عليهم ـ وهو لا يَشعر، ويتخيّل أنّه في الحاصل وهو في الفائت، وهو كمن آمن ببعض وكفَر ببعض».**

قال العبد: الجاهل لحقيقة الحقّ وصاحبُ سوء الأدب إذا أطلقاه في التنزيه، واقفَيْنِ على مقتضى معتقَدهما من التنزيه، ولم يَشهدا سِوى مَشاهدهما المعيَّنة، فقدْ فَقَد كلُّ واحد منهما الحقَّ المطلق بمعلومه، وحَصَره في مفهومه، وأساء الأدبَ، وأكذب الحقَّ والرسل بالعُجْب والعَجَب؛ لأنّه ـ تعالى ـ نزَّه وشبَّه وجمع بين التنزيه والتشبيه في أنّه واحدة فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فنزَّه ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فشبَّه وهو جمْع بينهما، بل في نصف هذه الآية ـ وهو

قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ـ جَمَع بين التنزيه والتشبيه على قول مَن يقول منّا: إنّ الكاف في «كَمِثْلِهِ» غير زائدة؛ فإنّ فيه نَفْيَ مماثلة الأشياء لمثله، فمثله هو المنزَّهُ وهو إثبات للمثل المنزَّهِ، وهو عين التشبيه في عين التنزيه بمعنى أنّ المثل إذا نُزِّه فبالأولى أن يكون الحقُّ منزَّهاً عن كلّ ما ينزَّهُ عنه مثلُه؛ لأنّ تنزيه المثل المُثْبَتِ في هذه الآية موجب لتنزيهه بالأحرى والأحقّ. وكذلك النصف الثاني مصرِّحاً بالتشبيه ظاهراً، ولكنّه ـ عند التحقيق وتدقيق النظر الدقيق ـ عينُ التنزيه الحقيقي في صورة التشبيه وصيغتَه؛ لأنّ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] إثبات لخصيصٍ أو لخصيصيّة بإثبات السميعية والبصيرية، بمعنى أنّه لا سميع ولا بصير في الحقيقةَ إلاّ هو، فهو السميع بعين كلّ سَمْعِ سميعٍ، والبصيرُ بعين كلّ بَصَرِ بصيرٍ. فهو تنزيهه ـ تعالى ـ عن أن يشتركه غيره في السمعِ والبصر، وهو حقيقةُ تنزيهه لنفسه وتنزيه المحقِّقين، فافهم.

فلمّا أقرّت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق على سبيل الإحاطة والحصر ـ إلاّ طائفةً جاهلةً بحقيقة الأمر، عادلةً عن طريقة السرِّ؛ فإنّهم قالوا: إنّ العقول كافية في إدراك عقولنا ـ فلا معقول عليه، مع اعتراف أفاضلهم وأكابرهم بأنّ الفكر قوّة جزويّة، وأنّ ما يصل إليه الإنسان بفكره ليسيرٌ بالنسبة إلى ما لم يصل إليه، وأنّ العقول المتعيِّنة في القوى المزاجية، المقيَّدةَ الجزوية مقيَّدةٌ جزوية كذلك بحسَبها، وأنّى للأفكار المقيَّدة الجزوية أن تُدرك الحقائقَ المجرّدة المطلقة من حيث هي كذلك، إلاّ أن تنطلق عن قيودها أو تتقيَّد المطلقاتُ المجرَّدةُ بحسب شهودها ووجودها، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولا سيّما وقد علم أنّ ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق بما نطقت به إنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأوّل، وعلى الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان؛ فإنّ للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلاّ عن فهم مَن قال: إنّ العالَم صورته وهويّته، وهو الاسم الظاهر**».

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب ـ باتّفاقهم وتقتضي باجتماعهم وإطباقهم ـ تنزيهَ الحقّ عن صفات المُحدَثات والجسمانيات، وسلبَ النقائص عن جنابه، ونَفْيَ النعوت الكَوْنية الحدوثية عنه، فالعقول مُطْبِقة على ذلك. ولو كان المراد الإلهي من معرفته هذا القدرَ، لكان بالعقول استغناءٌ واكتفاء عن إنزال الشرائع والكتب، وإظهار المعجزات والآيات لأهل الحُجُب، ولكنّ الحقَّ ـ سبحانه وتعالى ـ غنيّ عن تنزيه العقول بمقتضى أفكارها المقيَّدة بالقوى المزاجية،

ويتعالى عن إدراكها ما لم تتّصل بالعقول الكليّة، فاحتاجت من حيث هي كذلك في معرفتها الحقيقةَ إلى اعتناءِ ربّاني وإلقاءِ رحماني يهيِّئُ استعداداً لمعرفةِ ما لا تستقلّ العقول البشرية بإدراكه مع قطع النظر عن الفيض الإلهي.

فلمّا جاءت ألسنة الشرائع بالتنزيه والتشبيه والجمع بينهما، كان الجُنُوح إلى أحدهما دون الآخَر باستحسانِ عقلي فكري تقييداً أو تحديداً للحق بمقتضى الفكر والعقل من التنزيه عن شيء أو أشياءَ أو التشبيهِ بشيء أو أشياء، بل مقتضى العقل المُنصِف المتّصفِ بصفةِ نَصَفَةٍ أن يؤمن بكلّ ما وردت به الشرائعُ على الوجه المراد للحق من غير جَزْمٍ بتأويلِ معيَّنٍ ولا جُنُوحٍ إلى ظاهر المفهوم العامّ مقيَّداً بذلك، ولا عدولٍ إلى ما يُخرجه عن ظاهر المفهوم من كل وجه محدِّداً لذلك، ولكنّ الأحقّ والأولى والأجدرَ والأحرى أن نأخذ القضيّة شرطيّة، فنقولَ: إن شاء الحقّ، ظهر في كل صورة، وإن لم يشأ لم تَنضَفْ إليه صورة، بل الحق أنّ الحق منزّه في عين التشبيه، ومطلقٌ عن التقييد والحصر في التشبيه والتنزيه؛ وذلك لأنّ التنزيه عن سِمات الجسمانيات وصفات المتحيّزات تشبيه استلزامي، وتقييد تضمّني بالمجرّدات العَرِيّة عن صفات الجسمانيات من العقول والنفوس التي هي عريّة عن سمات المتحيّزات، بَرِيّة عن أحكام الظلمانيات.

وإن نزَّه الحقَّ أيضاً منزِّهٌ عن الجواهر العقليّة والأرواح العليّة والنفوس الكليّة، فذلك أيضاً تشبيه معنوي بالمعاني المجرّدة عن الصور العقلية والنِسَب الروحانية والنفسانية.

وإن نزَّه عن كل ذلك، فذلك أيضاً إلحاق للحق بالعدم؛ إذ الموجودات المتحقِّقةُ الوجود، والحقائق المشهودة على النحو المعهود منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة، والخارجُ عنها تحكّم وهمي، وتوهّم تخيّلي لا علمي، وذلك أيضاً تحديد عدمي بعَدَماتٍ لا تَتناهى، وتقييد بعقائدَ تتباين وتتنافى، وعلى كل حال، فهو تحديد وتقييد، وذلك تنزيه ليس في التحقيق وجهُ سديد، وحقيقة الحق المطلق تأباه وتُنافيه وتباينه ولا تُوانيه. ولا سيَّما وقد نزلت الشرائع بحسَب فهم المخاطب على العموم ولا يسوغ أن يخاطب الحقُّ عبدَه بما يَخرج عن ظاهر المفهوم، فكما أمَرَنا أن نكلِّم الناسَ بقدر عقولهم، فلا يخاطبهم كذلك إلاّ بمقتضى مفهومهم ومعقولهم، ولو لم يكن المفهوم العامّ معتبراً من كل وجه، لكان ساقطاً وكانت الإخبارات كلُّها مرموزةً، وذلك تدليس، والحق ـ تعالى ـ يَجِلُّ عن ذلك، فيجب الإيمان بكل ما أخبر به من غير تحكُّم عقلي ولا تأويلِ فكري؛ إذ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمران: ٧].

وحيث أقرّت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق فعجْزها عن إدراك حقيقة الحق أحقُّ في أصحّ المذاهب والطرائق، فلا طريقَ لعقل ولا وجهَ لفكرِ مفكِّرٍ أن يتحكّم على الذات الإلهي بإثبات أمرٍ لها أو سلبِ حكم عنها إلاّ بإخباره عن نفسه؛ فإنّ الذات المطلقة غير منضبطة في علم عقلي ولا مُدرَكةٍ بفهم فكري، ولا سيّما لا وجه للحكم بأمر على أمرٍ إلاّ بإدراك المحكوم به، والمحكوم عليه، وبالحكم حقيقةً، وبحقيقة النسبة بينهما. وهذا مقرَّر عقلاً وكشفاً دائماً، فليس لأحد أن يتحكّم بفكره على إخبارات الحقّ عن نفسه وتأوّلِها على ما يوافق غرضَه ويلائم هواه ومُدرَكه؛ فإنّ الإخباراتِ الإلهيةَ مهما لم يرد فيها نصّ بتعيُّنِ وجهٍ وتخصيصِ حكم، فهي متضمّنة على جميع المفهومات المحتملة فيها من غير تعيين مفهوم دون مفهوم، وهي إنّما تنزل في العموم على المفهوم الأوّل وفي الخصوص على كل مفهوم يفهمه الخاصّ من تلك العبارات، والحقُ إنّما ذكرَ تلك العباراتِ عالماً بجميع المفهومات، محيطاً بها وجميعُها مراد له بالنسبة إلى كل فاهِم، ولكن بشرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوجوه المفهومة عنها في الوضع العربي أو غيره أيَّ لغة كانت تلك الإخباراتُ بها؛ لأنّ للحق ظهوراً في كل مفهوم ومعلوم وملفوظ ومرقوم، وفي كل موجودٍ موجودٍ، سَواءٌ كان من عالَم الأمر، أو من عالم الخلق، أو من عالم الجمع، فهو الظاهر في الكلّ بالكل، وعينُ الكلّ والجزو، وكلُ الكلّ، فهو الظاهر في كل فهم بحسَبه غيرُ منحصرٍ فيه ولا في غيره من المفهومات، وهو الباطن من كل فهم ومفهوم إلاّ مَن رزقه الله فهْمَ الأمر على ما هو عليه، وهو أن يرى أنّ العالَم صورة الحق وهويّةَ العالم هويّةُ الاسمِ «الظاهرِ»، وصورة العالم هو الاسم «الظاهر»، وهويّةَ العالم هو الاسم «الباطن» وهو من حيث هو المطلق عن التقيّد بالظاهر والباطن والحصرِ في الجمع بينهما وهو غير المتعيّن المطلق مطلقاً في عين تعيّنه بعين كلِّ عينٍ من أعيان العالم، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما أنّه بالمعنى روحُ ما ظهر، فهو الباطن»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الحق ـ من حيث كونه عينَ العالم ـ كان العالَم صورتَه وهويَّتَه، وكان هو الاسمُ الظاهرُ عينَه من هذا الوجه، وهو من كونه عينَ معنى العالم وحقيقتَه هو روحُ العالم والاسمُ الباطن عينَه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فنسبته لما ظهر من صورة العالم نسبةُ الروح المدبِّر لصورته»**.

قال العبد: لا يَسبِقْ إلى فهمك من هذه النسبة المذكورة، وقولِه: «ما ظهر» عالمُ الأجسام فقط، بل جميعُ ما يسمّى عالماً من عالم المعاني فما دونه من العوالم العقلية والروحية والنفسية والطبيعية الجسمانية والعنصرية والمثالية والخَيالية والبرزخية والحشرية والجِنانية والجهنّمية وصورِ كثيب الرؤية وصور التجلّيات الجلالية والجمالية والكمالية أبدَ الآبدين ودهرَ الداهرين، كل هذه ظاهريّةُ الحق، ونسبتُه إلى الكل كنسبة الروح المدبِّر لهيكله، فالمسمَّى عالماً هو صورة الحقّ والحقُّ روحه المدبِّر له، فمن عرف شيئاً من العالم، وعرفه عَرِيًّا عن الحق، فما عَرَفه ولا عرّفه على ما هو عليه، وكذلك بالعكس من عرف الحق في زعمه وعرفه بَرِيًّا عن العالم وعريًّا عنه، فما عرفه ولا عرّفه.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فيؤخذ في حدّ الإنسان ـ مثلاً ـ باطنُه وظاهرُه، وكذلك كل محدود، فالحق محدود بكل حدّ»** أي لكل محدود **«وصور العالم لا تنضبط، ولا يحاط بها ولا يُعلم حُدود كلّ صورة منها إلاّ على قدر ما يحصل لكلّ عالم من صورة، فلذلك يُجهل حدُّ الحق؛ فإنّه لا يُعلم حدُّه إلاّ بعلم حدِّ كُلِّ صورة، وهذا محال حصوله، فحدُّ الحق محال»**.

قال العبد: لمّا كانت صورة العالم ظاهريةَ الحق، وهويّتُه باطنَه، لزم أن يكون الحدّ الكامل لكل شيء هو بذكر حدِّه آخذاً ظاهرَه وباطنَه، والحق باطن الكلّ، فإن لم يكن مذكوراً في حدّ كل محدود، لم يكن الحدّ كاملاً، وهو ـ تعالى ـ إن حُدّ، حُدَّ بجميع الحدّ على الحدّ الذي ذكرنا، لا على الحدّ الرسمي للحدود في عرف الحكمة الرسميّة المنطقيّة، ولكنّ الحقّ يتعيّن في كل محدود بحسَبه وقدْره، فلا ينحصر في حدٍّ ولا في جميع الحدود المحدودة، ولا ينحصر حدّه أيضاً في الجمع من جميع الحدود إن انحصرت، ولكنّها لا تنحصر أصلاً، فلا يُحَدّ الحقُّ أبداً؛ فهو حدُّ كل شيء وليس له حدّ، فلو حصل لنا الإحاطةُ بحدود جميع صور العوالم وأرواحِها وحقائقها ومعانيها، وانضبطت لنا حدودُها ظاهرةً وباطنةً، لتأتّىٰ لنا من حدِّه حدُّه تعالى، ولكنّها لا تنضبط ولا يحاط بها أبداً فلا يحدّ الحق.

وأيضاً: فإنّ الحق لا يتميّز بخصوصيةٍ تُفصّله عن خصوصيّة، وإلاّ لكان محدوداً مقيّداً بتلك الخصوصيّة، ولمّا لم تنحصر الصور ولم تنضبط التعيّناتُ غيرُ المتناهية، لم يكن حدُّ الكلّ إلاّ بكلّيّته مجملاً، وذلك أيضاً اعتبارٌ يُعتبر مجملاً، فلم يكن حدَّ الحق.

وأيضاً لأنه ـ تعالى ـ أحديّة جمع جميع الحقائق الخصوصيّة والاشتراكيّة كلّها ما تناسَبَ وتَشاكلَ وتبايَنَ وتَنافى وتَضادَّ وتَناقضَ، فلا يُعلم حدُّه، لكون الحدود مصوِّرةً للمحدودات ومتحقّقةً فيها فهي غير معلومة، ولا يُحاطُ بها في نفس الأمر، فلا يلزم من عدم الإحاطة بالحدود والمحدودات ولا من عدم علْمنا بالحدود كلِّها على سبيل الحصر كونُه ـ تعالى ـ محدوداً بحدود المحدودات كلِّها من كونه ـ تعالى ـ عينَ الكلِّ إلى ما لا يتناهى مطلقاً عن الانحصار في الحدود والمحدوديّة واللامحدوديّة. ذلك مَبْلَغُنا من العلم ولا يَبلغ كلٌّ ما فيه، وهذا غاية البيان، والله المستعان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وكذلك مَن شَبَّهه وما نَزَّهه، فقد قيّده وحدّده وما عرفه، ومَن جمعَ في معرفته بين التنزيه والتشبيه، ووَصَفه بالوصفين على الإجمال؛ لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصُوَر، فقد عَرَفه مجملاً لا على التفصيل**».

قال العبد: وكما تقدّم القول في المنزِّه بالتنزيه العقلي إنّه ناقص المعرفة؛ لكونه مقيِّداً للمطلق ومحدِّداً لما لا حدّ له بما يُخرجه ويميِّزه عن جميع ما ينزّهه عنه، فكذلك المشبِّهُ من غير تنزيهٍ غالطٌ؛ لأنّ التشبيه تقييد وتحديد أيضاً للمطلق الذي لا حدّ له بقيده وحصره، وهو المطلق بالذات والوجود، لأنّه وَصَفه بوصفِ ذي حدّ، وحدَّه بحدِّ ذي وصف معيَّن، وقيَّده بذلك، ذاهلاً عن ضدّ ما قال به أو نقيضِه وهو التنزيه؛ ولقبوله ـ تعالى ـ الوصفين معاً على الوجه الأكمل الأجمع؛ وذلك لأنّ المشبّه يشبِّهه ـ تعالى ـ بالجسمانيات، ويَحصره في ذلك المنزّهُ بنَزّهه عنها كذلك، فكل واحد منهما يقيِّده إذن بمفهومه، ويحدّده بمعلومه، وحقيقتُه ـ تعالى ـ تقتضي الإطلاقَ واللاحصر.

ثم إنّ التشبيه يقتضي: مشبِّهاً، ومشبَّهاً به، ومشبَّهاً، وفيه اشتراك للحق بما يشبّه فيه بما يشبّهه به فيما يشبّهه به شبهه، وحيث ورد التنزيه والتشبيه معاً في إخباره ـ تعالى ـ عن نفسه في مفهوم العموم وفي معلوم أهل الخصوص، أخبر عن نفسه في التشبيه في عين التنزيه والتنزيه في عين التشبيه، وذلك في كتبه المنزَلة، وعلى ألسنة رسله المرسلة، فالأخذ بأحدهما دون الآخر كفرٌ به وبما أخبر عن نفسه من حيث أحد الوجهين، وجُنُوح عن حق الإيمان، ولكنّا آمنّا بما جاء عن الحق وشبَّهْنا كما أخْبَرَنا به ـ تعالى ـ عن نفسه على الوجه الذي أراده من غير تحكُّم عقلي ولا تأويلٍ فكري وعلى مقتضى المفهومِ الأوّل من اللفظ والعبارة، ونزَّهْنا أيضاً من حيث ما ورد التنزيه في القرآن المجيد من غير تحكّم عقلي ولا تسلّطٍ فكري ولا تأويلٍ تقييدي بأمر دون

أمر، فقد وفَّيْنا الحقيقة مقتضاها وأعطينا من الله في حق كل مرتبة ما أتاها، ومَن جمَع بين المعرفتين منّا، ولم يحصر الأمرَ وأطلق، فهو الإمام العلاّم، حسنةُ الليالي والأيّام.

ثمّ إنّ الواصف للحق بالوصفين إمّا أن يصف بهما إجمالاً وهو الممكن في حق العارفين، ولكن منهم من يصفه بهما امتثالاً واتّباعاً لما جاء به الشرع المطهّر، وذلك، المؤمنُ بكل ما ورد من الله على مراد الله ولم يحصر في أمر دون أمر، إنّما هو عبد الله لا شائبة فيه للفضول، ولا شائنة التحكُّم بمقتضى العقول، ومَن وصفه منّا بهما معاً ـ محقِّقاً بأنّ كل ذلك مقتضى الحقيقة وأنّ الهويّة تقبل الأضدادَ والأمثال لكونها محيطةً بالكلّ، وشاملةً للجميع، حاصرةً غيرَ محصورة ـ كان كاملَ المعرفة تامَّ الكشف، عامَّ الشهود، أُستاذ الطريقة، كأبي سعيد الخرّاز، حين سئل: بِمَ عرفتَ الله؟ قال: بجمعه بين الأضداد: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفُرقان: ٤٥] وَصَف هويَّتَه الأحديةَ الجمعية بالأوّلية والآخرية والباطنية والظاهرية مع ما بين هذه النِسَب من التضادّ والتنافي، بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحَديد: ٣] فجعل هويَّتَه الأحدية موضوعةً، وحَمَل عليها هذه النسبَ بلا تقييد، فهو الوصف بهما إجمالاً.

وأمّا وصفه ـ تعالى ـ بالكلّ على التفصيل فليس إلاّ لله إلى ذلك سبيل؛ لامتناع تفصيل ما لا يتناهى دفعةً واحدة بطريق التوصل، ولكنّ الحق يفصِّل ويوصل أبدَ الدهر من غير تناهٍ ولا انقطاعٍ. ولو فرضنا الإحاطةَ بكلّ ما حصل في الوجود من الحدود، فوصْفه بكل ذلك على الإجمال أو على التفصيل تعريف وتحديد أيضاً بالمتناهي المحدود؛ لكون الحاصل في الوجود، إذ ذاك وعنده من الشهود ـ مجملاً أو مفصَّلاً ـ محصوراً بانتهائه إلى ما لم يدخل بعدُ في الوجود ممّا لم يوجَد في مرتبة من المراتب، فالحصول على المعرفة والتعريفِ، والوصولُ إلى التحديد والتوصيفِ على التفصيل ممتنع مستحيل، وإن عرف بكل ما دخل في الوجود ـ ما لم يدخل ـ كان مجملاً أيضاً، وإن عرف بالتفصيل في الأوّل مفصَّلاً وفي الثاني الباقي مجملاً، كان مركّباً من المجمل والمفصّل، وما في التحصيل حينئذٍ تفصيلٌ لتوصيلٍ من كل وجه، والجمع أكملُ وأشملُ، فتحقَّقه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولذلك ربط النبيّ ـ ﷺ ـ معرفةَ الحق بمعرفة النفس، فقال: «من عَرَف نفسه، فقد عرف ربَّه» وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ﴾** [فُصّلَت: ٥٣] **وهو ما خرج عنك ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾** [فُصّلَت: ٥٣] **وهو عينك ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ**

لَهُمْ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣] أي للناظرين ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣] أي من حيث إنّك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبِّر لصورة جسدك، والحدُّ يشمل الظاهر والباطن منك، فإنّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروحُ المدبِّر لها، لم يَبْقَ إنساناً، ولكن يقال فيها: إنّها صورة تُشبه صورةَ الإنسان، فلا فرق بينها وبين صورةٍ من خشب أو حجارة، ولا ينطلق عليها اسم إنسان إلاّ بالمجاز لا بالحقيقة».

قال العبد: معرفة العبد ربَّه من معرفة نفسه على وجهين: أحدهما: معرفة النظير. والثاني: معرفة النقيض فيعرف ربَّه بالكمالات الحاصلة فيه بأنّه للحق على الوجه الأكمل الأحقّ، ويعرف أيضاً بنقائض ما هو عليه من النقائص، وسلْبِ جميع ما هو عليه من صفات النقص عن الجناب الإلهي، وهذا أيضاً معرفة مجملة بالربّ، حاصلةٌ من معرفةٍ مجملة أيضاً كذلك بالنفس، فكما لم يعرف النفْسَ على التفصيل، كذلك لم يعرف الحق على التفصيل، وإنّما لم يعرف نفسه على التفصيل؛ لأنّه على صورة ربّه، وصورةِ العالم، وكلٌّ واحد منهما غير متناهي التفصيلِ، فالمعرفةُ التفصيلية تستحيل إلاّ ما شاء الله العليم القدير، ولهذا ربط رسول الله ـ ﷺ ـ معرفةَ الربّ بمعرفة النفس؛ لأنّ الإنسان الذي هو أحدية جمع جمع الجميع، إذا علم حقائقَ نفسه، روحانيَّها وطبيعيَّها مع قواها ولوازمها ولوازم لوازمها وعوارضها ولواحقها على التفصيل أو على الإجمال، كانت معرفته بربّه كذلك. فقال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْأَفَاقِ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣] وهو ما خرج عنك ظاهراً، إذ لا خارج عنك معنىً ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣] وهو عينهم التي هي صور أحدية جمع الآيات كلِّها.

والمعرفة الحقيقية بالربّ إنّما تكون بالجمع بين المعرفة بالآيات الإلهية في الصور الآفاقية التفصيلية في جميع عوالم الفرق والتفصيل، وبين المعرفة بأحدية جمع الآيات الأحدية الجمعية التي في الصور الإنسانية، فإنّ الله خلق آدمَ على صورة الله تعالى، وخلق العالَم على صورة الإنسان، فالعالَم هو الإنسان الكبير صورةً لا معنىً، والإنسانُ هو العالم الصغير صورةً لا معنى، والعالم هو الإنسان الصغير معنىً الكبيرُ صورةً، والإنسان هو العالم الكبير معنىَ الصغيرُ صورةً، فافهم. فالمعرفة الحقيقية في الجمع بين المعرفة التفصيلية الآفاقية وبين المعرفة الأحدية الجمعية، والجامعةُ بين معرفة الجمع والتفصيل، ومن رأى الآياتِ الربانيةَ المفصَّلة في العالَم، علم أنّ له ربًّا عليماً بحقائقه، حكيماً بأوضاعه وترتيبه في دَرَج مراتب أصله ودقائقه، ثم رأى من كل آية من تلك الآيات التفصيلية أُنْمُوذجاً في نفسه، فرأى في نفسه أحديةَ

جمع تلك الآيات كلِّها، فيرى ربَّه قد استوى على عرش مظهرية الأحدية الجمعية الكمالية استواءً أحدياً جمعياً قرآنياً واستوى على عرش مظهرية العالَم استواءً تفصيلياً فرقانياً؛ فتبيّن له أنّه الحق القيّوم بصورتك وصورة العالم بصورتك وهو روح الكلّ وروح روح العالم، وهو أنت، فأنت للحق ومنه بمجموع ظاهرك وباطنك وأحدية جمعك كالصورة الجسمانية لك من حيث ما يقوم بمصالحها وتربيتها، وهو لك كالروح المدبِّر لصورتك، فإنّه مدبِّرك بحقائق ذاته وصفاته وتوالي فيضه وتجلّياته، كما أنّ روحك يُدبِّر بإذن الله جُثمانَك بقواها الباطنة والظاهرة. وكما أنّ روح العالم ـ وهو الإنسان الكامل ـ مدبِّر العالم، وهو صورته التفصيلية، وصورةَ ربوبيّة الربّ للعالمين عينُ صورة ربوبيّته لك، وبك يدبِّر العالم ويدبِّرك، كما يدبِّر روحُك جسمانيّتَك، وحدُّ الإنسان يشمل ظاهرَه وباطنه؛ لأنّ الحق في مشرب التحقيق الأتمّ والكشفِ الأخصّ الأعمّ باطنُك وهويّتُك، وأنت صورته، لذلك يجب للمحقّق أن يأخذ الحق في كل حدّ لكل محدود، وهو المعتبر في مشرب الكمال وإلاّ فليس بحدّ كامل، بل هو الحدّ المتعارَف بين حكماء الرسوم، حدّ لحجابيات الأعيان لا غير، فافهم إن كنت تفهمُ، وإلاّ فاسكتْ، فليس تمسك فادرج إلى غيره، والله المستعان.

والدليل على أنّ الحدَّ يجب أن يكون شاملاً للظاهر والباطن أنّ الصورة الإنسانية إذا زال عنها الروح لا يصحّ أن يقال فيها: إنسان، بل صورةٌ إنسانيةٌ، فلا فرق بينها وبين صورةٍ إنسانيةٍ من خشب أو غيره، وإن أُطلق عليها اسم الإنسان فبالمجاز لا بالحقيقة، فكذلك إن لم يشمل الحدُّ للحق الذي هو لك كالروح المدبِّر لجسمك، لم يكن حدًّا كاملاً.

قال الشيخ: **«وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً، فحدُّ الأُلوهة له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيًّا. وكما أنّ ظاهر صورة الإنسان تُثني بلسانها على روحها ونفسِها فالمدبِّرِ لها، كذلك جعل الله صورة العالم يسبّح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم؛ لأنّا لا نحيط بما في العالم من الصورة؛ فالكلّ ألسنة للحقّ ناطقةٌ بالثناء على الحق، ولذلك قال: الحمد لله ربّ العالمين. أي إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المُثني والمُثنىٰ عليه»**.

قال العبد: لمّا كان الحقُّ باطنَ الخلق، والخلقُ ظاهرَ الحق، فلا يمكن فرض زوال الحق عن العالم، ولا فرْض زوال العالم عن الحق، وإلاّ لانعدم العالم بأسره؛ لأنّ الحق ـ تعالى ـ هويّة الكلّ، وهو المدبّر للكل، والقَيّامُ به، وروحُه الذي به حياته وبقاؤه ووجوده، وفيه وبه شهودُه، والعالم مع قطع النظر عن الوجود الحق عدمٌ

محضٌ لا يمكن شهوده، ووجودُه بالنظر إليه تعالى، وترجيحُه لجانب الوجود واجبُ الوجود، فكما أنّه يؤخذ في حدّ الإنسان الصورةُ الظاهرة والهويّة الباطنة، ولا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حدّه، فكذلك الألوهة لا تزول عن العالم؛ لعدم زوال الربّ عن المربوب، والإلهِ عن المألوه، والعلّةِ عن المعلول.

ولمّا كان العالم عبارةً عن مجموع الصورة وأرواحِها، كذلك يثني على أحدية جمعها وجامع فرقها وصدعِها بين معاني أصلها وصور فرعها، وكذا أحدية جمع العالم ـ وهو الإنسان الكامل جمعاً وفرقاً ـ يُثني على الله الذي هو عين أحدية جمع الجميع، فالكلّ ألسنة الحق يُثني بها على نفسه.

وقد استقصينا القولَ على ذلك في بيان مراتب الحمد في خطبة الكتاب. فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: ٢] ثناء من الحق على نفسه بألسنة العالمين، أو ثناء العالمين على الله بألسنة الحق، أو ثناء الحق على الحق بألسنة الحق من كونه عينَ العالمين ومن كون العالمين عينَ الوجود الحق المتعيِّن في أعيان العالمين، فثناء من العالمين على الحق أو على العالمين من بعضه لبعض، فتدبّره إن شاء الله تعالى، فإليه يرجع عواقب الثناء ومصير المحامد على كل وجه.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ شعر:

«فإن قلتَ بالتنزيه كنتَ مقيِّداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدِّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدِّداً وكنتَ إماماً في المعارف سيّداً»

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: قد أسلفنا أنّ تنزيه الحق عن أشياءَ وأُمورٍ تقييدٌ، وتمييز عمّا هو له وتجريدٌ، وأنّ تشبيه ما لا حدّ يحيط به تحديدٌ، وتعميمَ الحكم بوصفه بالجمع بينهما على وجه الإطلاق تعريفٌ كامل وتوقيف شامل عند أرباب الوحدة والتوحيد، وأصحابِ الجمع والوجود والتفريد؛ لأنّه عدم الحصر في الأمرين ولا في الجمع بين الطرفين، والعارف المعرِّف للحقّ بأحدية جمع الجمع هو الإمام الذي يصف كلَّ واحد من الطرفين بما يخصُّه، ويسدِّد النظرَ إلى الحقيقة بكل ما للطرفين من غير تمييز وتعيين وتنقيص، فهو الفائز بالحُسْنَيَيْن والحائز للمَغْنَيَيْن، فله السيادة في المعارف على الفريقين؛ لكونه جامعاً بين المعرفتين.

ولا يقال: إنّ الجامع بين التشبيه والتنزيه يكون محدِّداً أو مقيِّداً بالجمع بينهما؛ لأنّ الجامع غيرُ حاصر في أحدهما معيَّناً، ولا مطلقاً غيرَ معيَّن كذلك ولا فيهما، بل جمْعُه إطلاق الأمر عن الحصر في التنزيه والتشبيه والجمعِ بينهما، فهو تنزيه بالإطلاق عن حصر تقييد التنزيه وتحديد التشبيه، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: شعر:

«فَمَن قال بالإشفاع كان مُشرِّكاً ومن قال بالإفراد كان مفرِّداً»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: صاحبَ شهود الشفعِ، وهو الذي يرى حقاً وخلقاً، وينزِّه الحق عن الخلق، مُثبتاً وجودين اثنين، فهو ثَنَوِيٌّ مُشرِك قد أشرك الخلقَ بالحق في الوجود، وعلى هذا المُشَرِّكُ ـ بتشديد الراء ـ مثبت الشريكِ. وقد يؤخذ اشتقاقه من الشَرَك، وهو الحِبالة، ويكون حينئذٍ بمعنى المقيِّد للوجود بالإشراك في الشفعية والحقيّة بالخلقية، وهي الزوجية من العدد، فهو جاعل للحق ثانيَ اثنين، وذلك كُفْره ـ أي سَتْرُه ـ للوحدة الحقيقية بالشفعية العددية الاعتبارية.

ومن أفرد بالتنزيه، وقال: الشفعيةُ والزوجية للعدد، والحقُّ يتعالى عن المعدود والعدد، فقد ميَّزه أيضاً عن التعديد والعدد، وأخرجه عنه مع إثباته في الوجود، ووقع من حيث لا يَشعر في عين ما وقع صاحبه المشبِّهُ؛ لأنّ كلاً منهما أثبت ثانياً للحق في الوجود كذلك، وحيث أخرج الحقَّ عن الوجود في عدد الشفع، فهو كمن قال: إنّه ثالثُ ثلاثةٍ من حيث لا يدري، أو رابعُ أربعةٍ؛ لأنّ العدد إمّا زوج أو فرد، فباعتبار أوّل عددٍ زوجٍ كان ثالثَ الثلاثةِ، وباعتبار أوّل عددٍ فردٍ كان رابعَ الأربعة. وإن قال: إنّه ثالثُ اثنينِ أو رابعُ ثلاثةٍ ـ على أنّه هو الموجود وحدَه مع اعتبار اثنين عدميّين ما لهما وجود، أو ثلاثةٍ كذلك ـ فلم يُشرِكْ ولم يكفر، بل وحّد على الحقيقة.

قال ـ رضي الله عنه ـ شعر:

«فإيّاك والتشبيهَ إن كنتَ ثانياً وإيّاك والتنزيهَ إن كنت مُفرِداً»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا قلت بوجود الاثنينية في الوجود ـ بأن تقول: وجود مطلق، ووجود مقيَّد ـ فلا تُشبِّهِ المطلقَ بالمقيَّد، وإلاّ كنتَ محدِّداً للمقيَّد بحدّ المطلق وبالعكس. وإن قلت بإفراد الوجود للحق فلا تُنزِّهْه؛ لأنّ الحق الذي ليس معه شيء لا يتنزَّه عن نفسه ومقتضى ذاته، وما ثَمَّ غيرُه، ثمّ التقييد والإطلاق نسبتان ـ كما علمت ـ ذاتيتان لوجود الحق، فهو لا يتنزّه عن مقتضى ذاته.

قال ـ رضي الله عنه ـ شعر:

«فما أنت هُوَ؛ بل أنت هُوَ وتراه في عين الأُمور مسرَّحاً ومقيَّداً»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: اعلم: أنّ وجود الحق وهويَّتَه كناية عن غيبه ولا تعيُّنِه الذي لا يتعيّن في كل تعيُّنٍ، ولا يُشْهَد. و«أنت» كناية هو عينه المتعيِّن في عيان

الشاهد، فنفيه ـ رضي الله عنه ـ «أنت» عن «هو» نَفْيُ تقييدِ التعيّن عن إطلاق الوجود الحقّ من حيثُ هما كذلك، وإثباتُه ـ رضي الله عنه ـ «أنت» عينَ «هو» من حيث حقيقة الوجود الذي هو في المطلق مطلق وفي المقيَّد مقيَّد. فالوجود هو من حيث إطلاق هويّته ـ تعالى ـ ينتفي تقييدُ التعيين عنه، وهو من حيث الحقيقة والعين عينٌ للكلّ، فتارةً يوضَع المطلق ويُحمل عليه المقيَّدُ، وبالعكس يوضع المقيّد ويحمل عليه المطلق، وتارةً يُنفىٰ كلٌّ منهما عن كلٍّ منهما باعتبارين مختلفين، وهو ـ من حيث الهويّة التي هي عين المطلق والمقيّد في الشهود ـ مطلق في الإطلاق والتقييد، فالمقيَّد هو الاسم «الظاهر» وهو العالَم والخَلق، والمطلقُ هو الباطن الحقُّ، وحقيقةُ الوجود الحقِّ وهويّتُه فيهما عينهما، تعالت وتباركت.

فـ «تراه في»، يعني: ـ رضي الله عنه ـ في الحقيقة المحمدية البرزخية الجامعة بين الاسم الظاهر والاسم الباطن «عينِ الأمور» كلُّها «مسرَّحاً» مطلقاً حقًّا و«مقيَّداً» خَلقاً، لأنّ «أنتَ» و«أنتِ» و«هو» و«هي» و«نحن» وكافَ المخاطب، وتاءه، وياءَ المخاطب المتكلّم، كلُّها كناياتٌ عن عينٍ واحدة ما ثَمَّ غيرُها، ظهرت في مراتبَ هي مقاماتُ بطونِه وظهورِه، ومَرائي تجلّيات نوره، ومَجالي تعيُّناته في صور شؤونه وأُموره وهويّةُ العين واحدة في الكلّ، هو الأوّل الباطن، والآخر الظاهر، في الفرع والأصل، فالحقيقة المتعيِّنة في إنّيّة «أنت» عين المتعيِّن في هويّة «هو» بحقيقتها وعينها، ولكنّ الخلق من كونه خلقاً غيرُ الحق من كونه حقًّا، وكذلك الظاهر من كونه ظاهراً ما هو الباطنَ من كونه كذلك. فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**قال الله تعالى**: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] **فنزّه**، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] **فشبَّه**» يعني: على مفهوم العموم على أنّ الكاف زائدة، وأنّ السميعيّة والبصيرية مشتركتان بين الحق والخلق.

ثم قال: «قال الله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] **فشبَّه وثنّى**» يعني: أنّ الكاف غير زائدة، يكون إثبات المِثْل المَنْفيِّ عنه مشابَهَةُ شيء مّا من الأشياء، وذلك عين التشبيه والتثنية.

قال: «﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] **فنزّه وأفرد**» يعني على السميع البصير هو الحق في كل سميع بصيرٍ له الأُذُن والحدقةُ، وليس السمع والبصر الآلَةَ إلاّ للحق، وفيه التنزيه الحقيقيّ وإفرادُ الوجود الحق بالانفراد.

وقد ذكرنا في أوّل هذا الفصّ ما فيه غُنيةٌ عن التكْرار، وقد جمع الله ـ تعالى ـ في كل شقّ من الآية تنزيهاً في تشبيه وتشبيهاً في تنزيه، فكان كلّ منهما ذاتياً للحقيقة والعين وهو الحق، فافهم والله المُلْهِم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**لو أنّ نوحاً دعا قومه بين الدعوتين لأجابوه فدعاهم جِهاراً، ثمّ دعاهم إسراراً، ثمّ قال لهم**: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠] **وقال**: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى دَعَوْتُ قَوْمِى لَيْلًا وَنَهَارًا ۝٥ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا ۝٦﴾ [نوح: ٥، ٦]».

قال العبد: نوح عليه السلام أوّل المرسلين أرسله الله ـ تعالى ـ إلى قومه، وهم بالله مشركون، يعبدون وُدًّا وسُواعاً ويَغُوثَ ويَعُوقَ ونَسْراً، وعن حجّة مَحَجّة المعبود الحق الواحد خارجون. فلمّا رأى الله الواحد الأحد ضَلالَهم عن الهدى، واتّباعهم للهوى، وأنّ في دعوتهم إليه وإجابتهم لدعوته كمالَهم وبها يُصلِح في الدنيا والآخرة أحوالَهم، أقام نوحاً عليه السلام ليَدلّهم على أحدية العين، ويَصرِفهم عن الإطراق إلى الفَرْق والبَيْن، بعبادة التعيُّنات الجزوية التقييديّة، الظاهرة من صور النِسب الأسمائية وحجابيّاتها التعديدية، لكنّ الواجب في العبادة هو الواحد الذي هو أصل الكثير؛ فإنّ عَبَدَة الكثير ما لهم من نصير؛ إذ الواحد الحق هو مُوجِد الكثرة في عينه الواحدة؛ فالحق الواجب على الكثرة عبادةُ الواحد الحق، لا عبادةُ الصنميّات والتعيّناتِ الاسمية، فلا جَرَمَ كانت دعوته ودعوة جميع الأنبياء والرسل والأولياء إلى الله الواحد الأحد، وكانت دعوة نوحٍ عليه السلام إلى الأحدية والتنزيه، عن حجابيّات الكثرة وآلهة التشبيه؛ لتَصرف وجوههم عن صنميّات العدد، إلى عبادة الواحد الأحد، فوَعَدهم وأوعدهم بما وعد وأوعد والقومُ عنه مُعرِضون، وبتكذيبه مصرِّحون ومعرِّضون، وبسخط قهر الأحدية متعرّضون؛ لكونهم في خصوص قابليّاتهم مَظاهرَ حجابيّةِ صور الأسماء، وعَبَدَةَ صنميّات الأهواء.

فلمّا دعاهم إلى ما يباين شهودَهم كلّ المُبايَنةِ وهم لا يَشعرون، ونَدَبهم إلى ما ينافي معهودَهم ومعبودهم فيما يشهدون، فاستكبروا استكباراً واستكثروا من أذيّته استكثاراً، فلو كانت دعوته عليه السلام دعوةً جامعةً بين وحدة الذات وكثرة الأسماء والصفات بالانتزاح من فَرْق الكثرة في عين الوحدة إلى جمع الوحدة في عين الكثرة المعدّة ـ كما هو الأمر في نفسه ـ لأجابوه، وما نفروا عنه، ولا هابوه، ولا عَيَّرُوه، ولا عابوه؛ لأنّ الكثرة ظاهرة في الشهود، والوحدةَ باطنة في عين الكثرة والوجود، فالكثرة على ظاهر الوحدة، والوحدةُ في باطن الكثرة، كبطون الواحد الأحد آخِراً فيما يتناهى من العدد، واشتمالِ الواحد على النصف والثلث والربع من النِسَب أوّلاً قبل

ظهور العدد فيما يتعدَّد، فلو دعاهم على مقتضى الشهود المحمدي الجامع، لوقعت الإجابة بمقتضى الواقع، وانقادت ظاهريّاتُهم ظاهراً ـ بمناسبة الكثرة الظاهرة التي هم في إظهارها ـ إلى كثرة الأسماء المذكورة في الدعوة الواحدة المشهودة، وانقادت بواطنهم الأحدية أيضاً إلى الوحدة؛ لوجود المناسبة المشكورة، ولكنه ﷺ دعاهم إلى باطن السرّ، وهم في شهود الظاهر وحجابيّة الأمر، فأثّرت فيهم دعوتُه الإجابةَ بالنقيض، وأثار بضدّ مراده من الآثار، فوقعت الإجابة منهم في صورة النفار، وحصل الإقرار في صورة الإنكار والاستكبار؛ لأنّ مضمون دعائه يُنفِّرهم عمّا هم عليه مُلِبُّون، ولدواعِيه مجيبون ومُلَبُّون، وعلى عبادته مُكِبُّون، فوُجد النِفارُ عمّا إليه دعاهم وهم في إجابةِ ما استولى عليهم، فأصمّهم عن غيره وأعماهم، فلم تكن الدعوة إذن أيضاً باطلةً، ومن الإجابة بالكليّة عاطلةً، وقد دعاهم جهاراً، إلى ما يزيدهم نِفاراً، وهم في عين سماع ما جهر به الاسم الإلهي الظاهر، وأظهره من صنميّات المظاهر؛ فإنّ العالَم صورة الكلام الإلهي الرباني الذي تكلّم به في عين النفَس الرحماني، جهر به فسمعه القائمون بظاهريات حجابيات كلامه فأجابوه بالفعل والذات مثل قوم نوح وعاد وثمود وغيرهم من مظاهر حجابيّات الكلمات والآياتِ، الذين كانوا في عمارته وعبادته وتكميل أوضاعه وصورته وإسادته، فأجابوا ظاهرَ دعوة الاسم الظاهر، وكتابَه المفصّلَ الفرقاني بظواهرهم، وهم أهل الحجاب والكفر، حُجِبوا عن الحق الواحد فيهم بالسَتر، فسَتروا بكفر كثرتهم وجهَ أحدية الوجود، وغلب عليهم الحالُ حالَ هذا الشهودِ، فهم في عين الكشف محجوبون، وفي الجهر مُسِرُّون، وفي عين الإقرار على صورة الإنكار مُسَرُّون، فما وَفَوْا المراتبَ حقَّها على ما أراد الله من أمره، و﴿مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الحَجّ: ٧٤] فتوجّهتْ عليهم المؤاخذةُ والمطالبة الإلهية، بإظهار الوحدة السارية في الكثرة الحجابية التي هم صورة تفصيلها الجمعية الظلالية، فلولا أنّ فيهم الجمعيةَ، لَما طُولِبوا بما ليس فيهم، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ [الطّلَاق: ٧]، وتَوانِيهم، فلو كانت الدعوة جمعيةً أحديةً بين الكشف والسَتْر، والإسرارِ والجهر من الأمر، لأجابوه إلى ذلك بمناسبة الجمعية التي فيهم، ولَما وقع الدعاء بالواسطة وهم في عين إجابة داعي الأمر المقترنِ بالإرادة الذاتية من غير واسطة، لا جَرَمَ شُغِلوا بظاهر الداعي عن باطن الواقعة، واستغرقهم الأمرُ الذاتي الإلهي الذي أجابوا له بالذات، وسمعوه، وبادروا إليه بالفعل والحال، وأطاعوه وتبعوه، لأنّ الأمر كان بلا واسطة كَوْنيّةٍ ولا حجابيّةٍ مِثْليّة، بل بتَجَلٍّ عينيّ وأمرٍ إراديّ، فأطاعوه بالفعل والحال والذات؛ لأنّ الله ـ تعالى ـ لا رادَّ لأمره ولا مُعقِّبَ لحكمه في الكائنات.

فلمّا لم تؤثّر دعوةُ نوحٍ جهراً إلى سرّ، وكشفاً إلى سَتْر، وهو أيضاً عنهم بحجابية المثلية مستور، وبكشف ذلك السِتْر عنهم مأمور، فأخذ يدعوهم إلى التوحيد إسراراً خالياً عن الجهر، فكانت الدعوة إلى السرّ بالسرّ، فلم تؤثّر فيهم؛ لاستغراقهم عن البطن بالظهر، فكفروا بما جاء به الأمر فجهروا بإيذائه، وظهروا بردّ دعائه، وكان من دعوته ـ في المقام الثاني من الإسرار صِيانةً للأسرار عن الأشرار ـ أن قال: ﴿ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ﴾ [نوح: ١٠] الذي كشف لكم حجابيّاتِ الآيات المتلُوّة عليكم من هذا الكتاب المسطور الفرقاني في حجابية تعيّنات سور النفَس الرحماني في صور الكفر والستر على عين الكشف والجهر ﴿إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠] فاكفروا بهذا الكفر وآمِنوا بما فيه من السَّتْر، يَغفِرْ لكم ذنوبَكم، ويَكشِفْ عليكم عيونَكم، ويُظهِرْ غيوبَكم؛ فإنّه كإستار الحقائق ذواتَكم في غيب عينه «كان الله ولا شيء معه» من كونه، فلمّا أحبّ أن يعرف ويعرّف إليكم منكم وفيكم بما عرف، غلب عليكم نور التجلّي، وبهَرَكم ما وَقَر وقَرَّ فيكم من أسرار التَدَلّي والتَولّي، فانقلبت حقيقةُ التلقّي، بصورة الإعراض والتَوقّي، فحُجبتم بالنور عن النور، وكذلك دأب غلبة الوضوح، وشدّةُ الظهور تُورِث في نور الأبصار الضعيفة ظلمةَ الحجاب، وتؤثّر صورةَ الحيرة والارتباك والارتياب، فاستولت عليكم هذه الحالةُ في أوّل شِرَّتكم، فحُجبتم عن الوحدة الأصليّة الأصيلة المستورة في كثرتكم فكفرتموه بحجابيّاتكم وسترتموه بإنائيّاتكم، فوجبت المُجازاة بالسَتر والغفران، في مقابلة ما وقع من الكفر والطغيان، والانحراف عن حقيقة الاعتدال الوَسَطي إلى حجابيّة الظاهرية والإطراف بالعصيان، حتى يستركم عن نادية كثرة الفرقان، ويَجمعَكم بجِنان الوحدة والجمع من القرآن، فإنّ في ذلك من الكمال، ما ليس في ظاهرية الجلال والجمال، وذلك هو مجتمع الأنوار والضلال، والأمان من الحيرة والضَلال، فلم يعرفوا ما بيَّن وقال، وبُهِتوا في النور عن الضلال والاستظلال، فقال كما قال عنه ـ سلام الله عليه ـ: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ۝٥ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارًا ۝٦﴾ [نوح: ٥، ٦].

«وذكر عن قومه أنّهم تَصامَموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته».

قال العبد: فلمّا لم يفهموا عنه لسانه، ولكنّهم علموا من حيث لا يَشعرون شأنَه، عدل نوحٌ عنهم إلى ربّه، فقال بلسان سرّه وقلبه: ﴿إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي﴾ [نوح: ٥] ليالي الغيبِ وهم في غيبةٍ عن عينهم العينيّ، وحضورٍ من شهود نورك العيني الغيبيّ، فلم يُجيبوا إلى عبادة وَحْدانيتك، وهاموا في كثرة تنوّعات تجلّيات نورانيتك، في

مَلابس حُجُب ظلمانيّتك، واشتغلوا بنادية ما استعْلَوْا بعباداتهم من الصور الأسمائية التعيينيَّة، وحجابيّات الكثرة الصَنَميّة من عُزّاهم ولاتُهم.

﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ۝٨﴾ [نوح: ٨] في عالم الشهادة إلى شهود الوحدانية نهاراً، والأحديةُ الجمعية عنهم مستورة سَتْراً لا يقبل الشهود والظهور بالنسبة إلى أن استغرقوا في شهود الكثرة والعدد، واستهلاكِ أحدية نور التجلّي في ظلمة ما يتعدَّد، فلم يصدّقوا حجّتي، وصرفوا عن قصد مَحجّتي، ولم يجيبوا إلى دعوتي ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيَ إِلَّا فِرَارًا ۝٦﴾ [نوح: ٦] وأخذ بأسماعهم صَمَمُ الصلابة والغشاوة عن استماع ندائي ودعوتي، وعقل ألسنةَ عقولهم عن الإقرار والإجابة لدعوتي، ما سمعوا من الكلام الجهر الذاتي الإلهي بلا واسطة ثبوتي. ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ [نوح: ٧] ذنوبَهم في عصيانهم وطغيانهم، ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ﴾ [نوح: ٧] ـ وهي صور نعمك الجزويةِ الوجودية، وأيادي أسمائك الفرعية الشهودية، ومواهبك التفصيلية الجودية، في مَحالِّ استمتاع ما أدعوهم إليه من نِعَم المعاني الأحدية الجمعية ـ وتظاهَروا بمَلابس نِعَم الجود، الظاهرِ الموجود ﴿وَٱسْتَغْشَوْاْ﴾ [نوح: ٧] خِلَعَ الكشف الحجابي والشهودِ، واحتجُوا ـ فيما احتَجَبُوا من الحجاب، واستغشوا ظاهراً بصور الثياب ـ بأنّهم مغمورون بنور التجلّي، ومعمورون بما يتمكّن لهم من التمتّع والتَمَلّي، ﴿وَأَصَرُّواْ﴾ [نوح: ٧] على إلاهتهم، وصبروا على آلهتهم ﴿وَٱسْتَكْبَرُواْ﴾ [نوح: ٧] في أنفسهم بما عندهم منك ﴿ٱسْتِكْبَارًا﴾ [نوح: ٧] واستكثروا من الإفك استكثاراً ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا﴾ [نوح: ٢٣] ولا تَدْعُنَّ على ما تدعون، وتَدْعون لوَدّ وُدًّا، ولا يسوغُ لكم أن تَسْعَوْا في ترك سُواعٍ، وإلاّ فأنتم في خَسار وضِياع، ولا يغوثكم يَغُوثُ، ولا يعوقكم عن مطالبكم يَعُوقٌ، ولا يَسُرُّكم من نَسْرٍ يُمنٌ ويُسْرٌ، وإنّكم إن أجبتموه إلى ما يدعوكم إليه من التنزيه والتوحيد، لوجب عليكم القيامُ بموجب التقليد، والقعودُ على قواعد التقييد، وقبولُ الإقبال على التوحيد، والإعراضُ عن القول بالكثرة والتعديد.

قال الشيخ ـ سلام الله عليه ـ: **«فَعَلِمَ العلماءُ بالله ما أشار إليه نوحٌ في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذمّ، وعلم أنّهم إنّما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمرُ قرآن لا فرقان، ومن أُقيم في القرآن لا يُصغي إلى الفرقان وإن كان فيه؛ فإن القرآن يتضمّن الفرقان والفرقانَ لا يتضمّن القرآنَ»**.

قال العبد: علم المحقّقون من هذه الإشارات أنّ قوم نوح إنّما أجابوا لما دعاهم إليه في صورة الإعراض، وأقرُّوا بعين ما ادّعاه في مَلابس الإنكار بنوع من الإشارة

والإيماض؛ وذلك لأنّه دعاهم إلى الاستغفار ـ وهو طلب الغَفْر ـ فتظاهروا بالاستتار عن تجلّي الواحد القهّار، في العُكوف على عبادة حجابيّات الأغيار، ممّا يُحَبَّق من الخشب والأحجار، فأجابوه بالفعل إلى ما دعاهم من الاستغفار، فأثنى عليهم نوح عليه السلام كذلك في صورة الذمّ، كما ظهروا بصورة الجهل فيما عندهم من العلم؛ لأنّ دعوته لهم كانت إلى التوحيد وتنزيه التجريد، وذلك تمييز وتقييد، وفرقانٌ بَيِّنٌ بين السادات والعَبيد، والضالّ والرشيد، والغاوي والسديد، والمُقِرّ المُريد، والمنكر المَريد، وأنّ سُوسَ الأمر وأساسَه على الجمع والقرآن، ليس على الصَدْع والفرقان؛ لأنّ الوحدة ـ كما عرفتَ ـ تُضادُّ الكثرةَ والتوحيدَ ينافي التعديدَ ويُحادّ أمره، والحقّ ـ سبحانه وتعالى ـ كما لا ضدّ له في ذاته، فكذلك لا ضدّ له في صفاته، فهذه الوحدة ـ التي تُقابل الكثرةَ وتُضادّها ـ لا تليق أن تكون صفةً ذاتيةً لله ـ تعالى ـ فيحادَّها، وأنّها زائدة على ذات الواحد الموصوف بها، ووحدة الله عن ذاته ليست عليها زائدةً، وإلاّ كانت عارضة وزائدة، أو تكونُ كثرةٌ منها فيها عليه عائدةً، بل هو ـ تعالى ـ منبع الوحدة والكثرة المتقابلتين، وعينُ الحقائق المتباينة والمتماثلة، وفي الحقيقة لا وجود للاثنينيّة إلاّ في التعيّن والتعقّل، والحقيقةُ الأحدية تنقلب في صور الكثرة بالتحوّل والتبدّل، في عوالم التمثّل والتخيّل، والتصوّر والتشكّل، وليس الوجود إلاّ للأحد الصمد، وأحديّته عين حقيقته فيما تجرّد وتوحّد، وتنزّه وتفرّد، وفيما تكثّر وتعدّد، وتحدّد وتجدّد، فله ـ تعالى ـ الإطلاقُ الحقيقي عن التقيّد بإحدى الجهتين؛ لكونه أحديَّ الذاتِ والعينِ بلا مَيْنٍ، في عين تعيُّنه في الصورتين، فالتنزيه والتشبيه طرفان، والوحدة الذاتية والكثرة الأسمائية ذاتيّتان للذات الإلهية والعين الجمعية الأحدية، فلها منها بها أقران، فيرتقي الفرقان ـ الظاهرُ في الكفر والإيمان، والطاعة والعصيان ـ بحقيقة الجمع والقرآن.

ولمّا كشف الله لنوح عليه السلام عن سرّ ما هم عليه من الجمعية السارية فيهم والأحديةِ النورية المستهلكَةِ الحُكمِ في مظاهرهم ومَرائيهم، أثنى عليهم بلسان الحقيقة، ولغةِ منطقِ طيرِ الطريقة، ثناءً ظاهراً بصورة الذمّ، وسروراً مستسرًّا في هيئة الهمّ والغمّ، كما يقتضي مَقامُه وحالُهم فيما خصّ وعمَّ.

ولمّا كانوا في ظاهرية الفَرْق، ووقع منه الدعاء إلى الباطن الحق، ولا يخلو الظاهر من باطنٍ فيه قاطنٍ، فلم يكونوا إلاّ على جمع مستهلَك فيهم كامنٍ، فلا بدّ لأهل الجمع المستهلَكين في عبدانيّة حقائق الجمع، الساري في صور الفرق والصَدْعِ أن لا يُصْغُوا إلى ما يباين مشهودَهم ومعهودهم من الأنباء، فلم يستطيعوا إجابة نداء

الجلاء، ودعاءِ الفرق والتمييز والتنزيه والاعتلاء، فردّوا دعوته إلى التمييز والتنزيه، والفرقِ بين العَيْنِ والعِيْنِ والحق والخلق؛ لكونهم في عين الفرق مجموعين، وعلى جمع فرق الفرق مُجْمِعين، وعن إجابة دعاء تمييز التنزيه وعن سمع نداء التجريد والتوحيد معزولين، فافهم.

قال الشيخ ـ سلام الله عليه ـ: «**ولهذا ما اختصّ بالقرآن إلاّ محمّد ـ ﷺ ـ وهذه الأمةُ التي هي خير أُمّة أخرجت للناس فـ** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] **يجمع الأمرَ في أمر واحد، فلو أنّ نوحاً أتى بمثل هذه الآية لفظاً، أجابوه؛ فإنّه شبّه ونزّه في آية واحدة، بل في نصف آية**».

قال العبد: قد علمت أنّ سائرَ عَبيد الله الكُمَّل ـ في المقامات التفصيلية النبوية ـ وحِكَمَهم وحُكْمَهم في شرائعهم منزَلةٌ من سماوات الأسماء التفصيلية الفرعية، فمقتضى الحُكم الإلهي الكلّي في أُمَم قبلَنا إنّما هو الطاعة والدعوة إلى التنزيه وتجريد التوحيد؛ لكون القوم مُلِبِّين على عبادة صنميّات الكثرة والتعديد، ومُلَبِّين لدعوة حجابيّات الصور الأسمائية، ذاهلين بالكلّية عن الحقيقة الأحدية، التي هي أصل الكثرة الفرعية والجمعية، الموجِدةِ الموحِّدة للتفرقة العددية، وحقيقةُ التحقيق في الجمع بين المرتبتين جمعاً إطلاقياً وإطلاقاً أحديًا.

وإنّما وقعت واقعة الأصنام، وعبادةُ الصُوَر من عالَم الأجسام؛ لكون التجلّيات التعيينية، وظهورِ النِسَب المستهلِكة للأعيان في عين الأحدية مرادةً لله ـ تعالى ـ في أوّل الإرادة، فظهرت حقائق الأسماء والنسبِ أوّلاً في عالم الشهادة؛ لأنّه أراد أن يُعرَف كمالَ العرفان، وأن يُنعَت ويوصَف، ويَظهرَ كلُّ نسبة من نِسَب ذاته بلوازمها وإضافاتها وعارضاتها ولاحقاتها في صورة الجمع من عالم المُلك والشهادة صوراً ظاهرة متمايزة بشخصيّاتها، متناظرةً متشاكلة ومتنافرة بخصوصيَّاتٍ ليست في صورة مظهرية عالَم الأمر والملكوت، القابلةِ لتجلّيات الصور الأسمائية الفرقانية، وكان في بَدْو الأمر توجُّهُ المشيَةِ والإرادة إلى الظاهرية.

فلمّا ظهرت صنميّات حجابيّات الأسماء، وأخرجت الحضراتُ ما عندها من التجلّيات، وتوجّهت نفوسُ أهل تلك القرون الأوَلِ بمقتضى انبعاث التجلّي الأوّل إلى عبادة صنميّات صور الأسماء، وتوفَّرت الرَغَباتُ إلى تلقّي الأنباء، من حجابيّات مراتب الإلقاء لظهور سلطنة تلك الأسماء عليهم واستواءِ تجلّياته على عروش قابليّاتهم كلَّ الاستواء، واستولى شهود أحديّة الكثرة أو كثرةِ الأحدية على جموعهم كلَّ

الاستيلاء، فوجب لهذا أن تكون الدعوة إلى الكمال الجمعي بالنسبة إليهم مَبنيَّةً على حكم التنزيه والتوحيد، ومُنبئةً على التميز والتجريد، حتى تكاملت أقسام هذه الدعوة التنزيهية العقلية الروحانية إلى زمان عيسى عليه السلام ولم يَبْقَ بعده إلاّ الدَعَواتُ الخاصّة بالجمع، فكانت حكمة محمّد ـ صلى الله عليه وسلم ـ جامعةً للأمر على ما هو عليه أحكامُه الشرعية أيضاً، جامعةً للمصالح الجمعية الكمالية بين ما تعلّق منها بأرواحهم، وبين ما اختصّ منها بأجسامهم وأشباحهم، فجمَع شرعُه عليه السلام بين الشرائع كلّها، وأتى بزيادات على الجمع عليهما، فجعلها كلّها لله لا لهم، فما أبقى لهم حظوظاً نفسانيّة في عين تقريرها وإثباتها لهم، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [النساء: ١٣٥] وهو العدل من غير عدول ومَيلٍ إلى جِهة ولا جُنُوح وحَيْدٍ إلى طرف من الروحانية والجسمانية، ﴿شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ﴾ [النساء: ١٣٥]، فأمَرَهم بإقامة الشهادة لله بأنّ الذوات والصفات والأفعالَ والأخلاقَ والأعمالَ كلّها لله، حتى أنّ أنفسهم ما هي لهم، بل لله، فهم قائمون بشهادة الله ـ عزّ وجلّ ـ على أنفسهم وعلى الوالدين ـ وهما: الروح والطبيعة ـ والأقربين: الحقائقِ الجسمانية والروحانيةِ، فجمَعت حكمةُ المحمديين عليهم السلام بين تنزيه في عين تشبيه، وتشبيهٍ في عين تنزيه في قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، فأثبت المثلَ ونفى المثليّةَ عن المثل، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فأتى بما يشتركه في العَبيد عرفاً، ونزّه أن يكون معه غيرُه في ذلك، فوضع هويّته موضوعةً، وحملَ عليها السميعَ والبصيرَ محمولاً، فلو كانت دعوة نوح عليه السلام جامعةً كذلك، لأجابوه ظاهراً وباطناً، قولاً وفعلاً، ولكن لمّا كانت غيرَ جامعة، كانت الإجابة في صورة الصَدِّ والردّ والإنكار، وعلى وجه النِفار والفِرار.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ونوحٌ عليه السلام دعا قومه ليلاً ونهاراً من حيث عقولهم وروحانيتهم، فإنّها غيب، ودعاهم أيضاً ظاهراً صورَهم وجُثّتَهم، وما جَمع في الدعوة مثلَ** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] **فَنَفرت بواطنُهم لهذا الفرقانِ فزادتهم فِراراً**».

قال العبد: الغيب غيبان: حقيقي وإضافي، والغيب الإضافي عالَم الأمر والإبداع ومن الأرواح والعقول والنفوس، ودعوةُ نوح من هذه الحيثيَّة إلى ما تقتضيه النَزاهةُ والقدس والتوحيد والتجريد وموجِباتُ الانسلاخ عن الكدورات البشرية العنصرية والأوساخ، فهي ليل من وجه باعتبار أنّ الحُجُب فيها متراكمةٌ، وأحكامَ الإمكان كظلماتٍ مُدْلَهِمَّة، وعالَمُ الإبداع والأمر أيضاً ليل من وجهٍ آخَرَ من كونه غيباً

بالنسبة والإضافةِ إلينا، ونهار باعتبار أنّه أوّل مراتب الظهور والشهادة بالنسبة إلى الغيب الحقيقي وعالمِ المعاني.

ثمّ النهار بالاعتبار الحقيقي هو عالم الظهور التامِّ والمُلكِ والشهادةِ، ودعوتُهم نهاراً إنّما تكون بلسان عالم الشهادة بحكمه إحكام أحكام المصالح الجسمانية، والاهتمام بإقامة إلهام الصُوَرية المعيشية. وكانت دعوة نوح أوّلاً على الوجه الأوّل، وثانياً على الوجه الثاني، ولم تكن بلسان الجمع بين الدعوتين في الحالين، كما مرّ، فوقعت منهم الإجابة ـ كالدعوة بالفَرْق فعلاً وقولاً ـ في صورة الردّ، فتذكَّرْ وتدبَّرْ.

قال ـ سلام الله عليه ـ: «**ثُمَّ قال عن نفسه: إنّه دعاهم ليغفر لهم، لا ليكشف لهم، وفهموا ذلك منه** عليه السلام. **لذلك** ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ﴾ [نوح: ٧]».

قال العبد: أُمّة نوح عليه السلام ومَن شاكلهم ـ من عَمَرَة حجابية عالَم المُلك والشهادة، وعَبَدَةِ صنميّات الصور التعيينية والطواغيت الظاهرة ـ كانوا في سِتْر وحجاب عن ليالي غيبهم وملكوتهم، وعن كل دعوة تقتضي تغليبَ طرف الروحانية والقدس والنَزاهة والبساطة العقلية والأسرار الروحانية تعين أنوار نهار الكشف، وشهود جهار التجلّي من عالم الشهادة والمُلك، مقبلين بوجوههم وقلوبِهم على مقتضى الحال ومقام التجلّي الكلّي العامّ، المقتضي لبقاء هذا النظام، من عمارة موطن الدنيا والقيام بصورة المقام.

ولمّا دعاهم نوح عليه السلام وغيرُه من الأنبياء عليهم السلام ليلاً ـ يعني بلسان الغيب ـ إلى الغفران والسَتْر، فهموا عنه ما يجب عليهم من الإجابة، ولم يفهموا جليّةَ الأمر على وجه الإصابة، علموا ما يلزمهم من الإقلاع من الهوى، والاتّباع للهدى، ولم يعلموا أنّ الدعوة إلى الكشف المعنوي والنهار الحقيقي العقلي والاطّلاع على حقائق الوحدة والبساطة، وذلك هو النهار النوري الذي لا يشوبه كَدَرُ الظلمة، لا كنهارهم الحجابي الذي يشينه السِذنُ والظلمات المدلهمّة؛ فإنّ النور فيها ممزوج بالظُلَم، وجليّاتُ تجلّيات الوجود والشهود بها في جِلْباب صورةٍ تمثّلية من نسب لنسب إلى العدم، وإنّما كانت دعوتهم كذلك إلى التنزيه والوحدة والبساطة لكل الأُمَم يَخطُون بسير الكمال الجمعي والإحاطة و﴿كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٤] والمِثل يميل إلى شاكلته، فلمّا كان مقتضى حقائق الأنبياء الظهورَ بموجب التجلّي الخاصّ بأهل الكمال من صور أحديّة الجمع الإنساني النبوي في مرتبة الفرقان الروحاني العقلي النوري،

والدعوةَ إلى النور والوحدة والنزاهة والجمع، كذلك مقتضى حقائق الكَفَرة والمَرَدة والفراعنة الظهور في المقابلة بموجب التجلّي العامّ في عالم الحجاب والكثرة والفرقان والصَدْع، فظهروا بصورة الحجاب والسِتْر، فوقعت الإجابة بالفعل إلى عين ما دعاهم من السّتر والغفران، ولكن بصورة الردّ والصَدِّ والنُكْران، والكفر والكُفْران، فاستغشوا ثيابَهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم ليستروا عن استماع ندائه، فلو وقعت الإجابة لدعوته ببواطنهم وعقولهم قولاً، لانقادت ظاهريّاتُهم إلى ما استجابت بواطنهم فعلاً، ففازوا بسرٍّ من أسرار الجمع، ولكن غَلَب عليهم حكمُ الفرق والصَدْع، فلم يفهموا أنّ الدعوة إلى حضرة الكمال والجمع.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«وهذه كلُّها صورة السَتْر الذي دعاهم إليه فأجابوا دعوتَه بالفعل لا بلَبَّيْك. وفي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾** [الشورى: ١١] **إثباتُ المِثل ونفيُه وبهذا قال ـ ﷺ ـ عن نفسه: إنّه أُوتي جوامعَ الكَلِم. فما دعا محمّد ﷺ قومه ليلاً ونهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ دعوة مَن أُوتي جوامعَ الكلم تَجمع صِيَغَ كلِّ دعوة، وتُشَرِّع صورَ أوضاع كلِّ شِرْعة، يدعوهم جهراً إلى الستر، وسرًّا إلى الجهر في عين سرٍّ في صورة الجهر، وجهْرٍ في صورة السَتر، وغيباً في الشهادة إلى غيب الأمر إلى التنزيه الحقيقي في عين التشبيه، وإلى التشبيه في عين التنزيه، والإثباتِ في النفي، ونعرفٍ في صورة النُكْر، بخلاف دعوة غيره من المرسلين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فقال نوح ﵇ في كلمته لقومه: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝﴾** [نُوح: ١١] **وهي المعارف العقليّة في المعاني والنظر الاعتباري»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إن أجبتموني إلى مقتضى التنزيه العقلي، وحُجِبْتُم عن شهود التشبيه الشخصي، أنزل الله عليكم من سماء العقل والروح صَوْبَ المعارف العقلية، وأمطارَ المعاني الفكرية والتنزيهية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«﴿وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ﴾** [نُوح: ١٢] **أي بما يميل بكم إليه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا بلغتم مبلغَ العلم العقلي، فسوف يُمِدّكم بأيدي أيْدِهِ الوهبيّ، فأمالكم إليه عن تصوّر التفرقة الحجابية.

قال: **«فإذا مال بكم إليه رأيتم صوركم فيه»** يعني صورَ أعيانكم الثابتة فيه. **«فمن تخيَّل أنّه رآه، فما عرف، ومن عرف منكم أنّه رأى نفسه فهو العارف»** يعني ـ رضي الله عنه ـ: لأنّ المتجلّي في صور أعيانكم الثابتة إنّما يتجلّى بحسب

خصوصياتها لا بحسبه بلا صورةِ خصوصيةٍ، فالمعرفة الصحيحة بالربّ الحقّ إذن للعبد هي بعين المعرفة بعينه الثابتة وهي نفسه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولهذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: فمن رأى الحقَّ عينَه، رأى الحق، ومن رأى أنّه رأى الحق، فما رأى الحق ولا عَلِمه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ووَلَدُهُ» وهو ما أنتجه له نظرُه الفكري، والأمر موقوفٌ علمه على المشاهدة، بعيد عن نتائج الفكر إلاّ خَساراً**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لم يَزِد مالُه ـ الذي مال به وإليه عن الحق ـ وولدُه ـ الذي هو من نتائج فكره العرفي العادي ـ إلاّ خساراً؛ لما أدّاه إلى التفرقة والصَدْع، وأضلّه عن الأحدية والجمع؛ لأنّ الكمال في الشهود، لا في الكفر والجُحود.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فما ربحت تجارتهم فزال عنهم ما كان في أيديهم ممّا كانوا يتخيّلون أنّه ملك لهم**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا كانت غايةُ مطامح أبصارهم، ونهايةُ مبلغ علومهم بأفكارهم هي الانحرافَ إلى الإطراف، والميلَ بالمال عن الحق والاتّصاف، بموجب الظلم والاعتساف، والحقُّ في أحدية جمع الائتلاف والاختلاف، فكان مَثَلُهم كسرابٍ بقيعةِ الخَيالِ لاح وراح، وما كان في أيديهم من غير الحق طاح وزاح، ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفُرقان: ٢٣].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وهو في المحمّديين ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾** [الحَديد: ٧]» أي من المال الذي مِلْتُ بكم إليَّ فيه من حيث أعلم، ومِلْتُمْ أنتم إليه فيَّ بفكركم، فميلوا إليَّ فيه بها بالإنفاق على الأنفاق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وفي نوح ﴿أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِى وَكِيلًا﴾** [الإسراء: ٢]، **فأثبَتَ المُلكَ لهم والوكالةَ لله فيه، فهم مستخلَفون فيهم، فالمُلك لله، وهو وكيلهم، فالملك لهم وذلك مُلك الاستخلاف**».

قال العبد: شهود أهل الجحود يقتضي إثباتَ الملك لهم حقيقة، وشاهد الحال يقضي بذلك لهم بمقتضى مشهودهم ومعهودهم، وفي الحقيقة هم لله، فهم مستخلَفون من الله في أنفسهم بحسب ظنونهم؛ إذ هو الظاهر بهم وفيهم، فغَلب عليهم الحالُ، وتاهُوا في تِيه الضَلال، من حجابيّات ظنونهم ونيّاتهم وظلمات إنيّاتهم، فحُجِبوا عن الحقّ المالك لهم وما في مَلَكتِهم بتمليكه، وهو مليكهم ومليك الممالك

ومُلك الملك والملكوت، وله المالكيّة والمَلِكيّة بالحقيقة على الإطلاق والاستحقاق، ولم يعلموا أنّهم في مالكيّتهم لأملاكهم وفي أنفسهم مستخلَفون، وكذلك في أموالهم وأولادهم، وأنّ ذلك بتمليك الحقّ لهم من كونه عينَهم لا من حيثُ أنفسهم عندهم من حجابيّاتهم، ولو فهموا ذلك من دُعاة الجمع، في عالم الفرق والصَدْع، وأنّ الملك متمكّن للمليك المقتدر الذي له الملك والملكوت بالأصالة، ولهم ـ من حيث إنّه فيهم أعيانُهم ـ بالتمليك والإيالةِ والإنالة، على ما تقتضيه حقيقة أحدية جمع اللاهوت من الاستخلاف والإدالة، وأن لا بقاء لهم ولما في أيديهم إلاّ منه وبه، ولَما كان الحقّ بالأصالة، وأنّ البقاء لله وحده، ولا شيء بعده، لكان الحق لهم في هذا الشهود حيثَ المُلك، فلم يزل مُلكهم إلى الأبد، ومتّعهم الله به في أعيانهم وبنيهم وأموالهم وأوطانهم إلى حينٍ وأمد، والله على ما يشاء قدير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وبهذا كان الحقّ مَلِكَ المُلكِ»**.

قال العبد: لمّا تحقّقنا أنّ ما بنا من نعمة فمن الله، تحقّق أنّ الوجود ـ الذي هو أفضلُ النِعَم وأشرف النِسَب والقِسَم ـ من الله، والوجودَ الحقَّ هو المتعيِّن في جميع صور النعماء والآلاء والأيادي، وفي صور المَلاذّ والمَلاهي، في الصورة الثبوتية الأمرية والسلبية في المَناهي، وأنّ التعيّناتِ لا تبقى زمانين إلى أقصى ما أقصى به لا يتناهى، وأنّ الوجود الحقَّ يتبدّل ويتبذّل مع الآنات مَلابِسَ تعيُّنٍ وظهورٍ وتنوّعِ بَحلي، وتَحَلٍّ وسُفُورٍ في سُتُور من سرِّ الخلق الجديد الذي هم منه في لبسٍ مَلابسَ من جميع الأُمور فكما أنّ حقائق الأشياء ـ مع قطع النظر عن الوجود المتعيِّن بها وفيها ـ نسب راجعة إلى العدم، كذلك الوجود الحقُّ يقتضي لحقيقته التجلّيَ والظهورَ والتعيُّنَ بصورة النور في المظاهر والمجالي، على التواتر والتوالي، من غير فتور إلى الأبد من غير وقدم، فلو كان مشهودُ العباد هو الحقَّ الذي هو قوامهم وقيامهم، وهو الحيّ بحيّيه فيهم وقيّامُهم، فرأوا المُلك والمال والولد والنعم لله حقيقةً لا لهم دونه، فإنّهم بلا «هو» عدمٌ صِرْف والعدم لا يَملك، فالملك لله فيهم بالأصالة بلا شريك، ولهم فيه لا بالحقيقة بل بالتمليك، وأنّ المرجوع في كل ذلك إلى الله، ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣] و﴿هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۗ﴾ [الرّعد: ٣٣] وهو المليك الممكّن للملك والملكوت، لكان الحقّ في تجلّيه لهم بحسب ظنونهم فكان لهم مالاً وملكاً أبديًا ومِلكاً سرمديًا وهم مِلْكه، فهو مَلِك مُلكهم، إذا زال عنهم ما بأيديهم من مالهم ومُلكهم ممّا تخيّلوا أنّه لهم بالأصالة من كفرهم وشركهم فحجِبوا في عين الكشف، وسَكِروا بالوصف، قبل الشرب والرشف.

قال أبو يزيدَ البَسطاميُّ ـ سلام الله عليه ـ في مناجاته إيّاه ومُحاضَرَته لمولاه ـ وقد تجلّى له المليك المقتدر ـ: «مُلكي أعظمُ من مُلكك؛ لكونك لي وأنا لك، فأنا مُلكك وأنت مُلكي، وأنت العظيم الأعظم ومُلكي أنت، فأنت أعظمُ من ملكك وهو أنا»، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«كما قال التِرمِذيّ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ الشيخَ الكامل، الإمام الفاضل، قُدوَةَ الطائفة العالية، أُستاذَ الطريقة، وبرهان الحقيقة، محمد بن عليّ الترمذيَّ الحكيم المؤذِّنَ، وذلك أنّه ذكر من جُملة ما أجمل في مسائله عن الخاتم المحمدي، خاتم الولاية الخاصّة المحمدية قبل ولادة هذا الخاتم بمائتي سنةٍ، ثم لمّا وُلد وبَلغ، أجابه فيها ـ رضي الله عنه ـ فقال: «مالك المُلك» وقد ورد علينا وارد في هذا المقام حالاً شهوديًا. شعر:

يا منتهى السُؤل أنت القصد والغرضُ — لي فيك عن كلّ شيءٍ فاتَني عِوَضُ
ما لي سواك وما لي في هواك سِوىً — سُوءُ الظنون سواء في السوى عَرَضُ

الأبيات بطولها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«﴿وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا كُبَّارٗا ۝٢٢﴾** [نوح: ٢٢]؛ **لأنّ الدعوة إلى الله مَكر بالمدعوّ؛ لأنّه ما عَدِم من البداية فيُدعى إلى النهاية ﴿أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾** [يوسُف: ١٠٨] **فهذا عين المكرِ ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾** [يوسُف: ١٠٨] **فنبَّه أنّ الأمر كلّه له، فأجابوه مكراً كما دعاهم مكراً»**.

قال العبد: حقيقة الدعوة تقتضي الفرقان والتميز والبينونة والتحييز، ولا تتحقّق إلاّ في البين بين اثنين. فيُدخل «مِنْ» و«إلى» لبداية دعائه في الأين. وحقيقةُ المدعوّ عين الأمرين وعين الغاية والبداية في كل عين عين، فالدعوة من عينٍ أو أعيانٍ ـ مع كون الحقّ عينَ المدعوّ والمدعوّ عينه ـ إلى الحق من كونه أيضاً عينَه كذلك مكر؛ لكون المدعوّ إليه عينَ ما منه يدعو إلى عينه في نظر المكاشف وإلى غيره في عين غير المكاشف الواصف العارف، فجاؤوا بأكبر نوع من المكر، وهو إجابتهم للداعي لهم مكراً في صورة الردّ، وإقرارُهم بما يُدعى الدعوةَ إليه، في صور الإنكار والنُكر والكفر، فقابلوا مَكرَ الداعي بهم من حيث لا يَشعرون، فأجابوه بالفعل مكراً في كل ما دعاهم إلى الله كذلك من حيث يعلمون ولا يعلمون، والذي قال ـ رضي الله عنه ـ: «فنبّه أنّ الأمر كلّه لله»، يعني «ـ سلام الله عليه ـ: أنّ كلاً من الداعي والمدعوّ، مأمور

بما هو به ظاهر، ويَحكم سلطنته له تحت أمرٍ قاهر وباهر، فالداعي مأمور بالدعوة والأمر، والمدعوُّ مأمور بما خُلق له، وكلٌّ مُيَسَّرٌ لما خَلق الله، ولكنَّ الله علم أنّ صَلاح المستعدّين المستجيبين في الدعوة بالإقلاع عن الانهماك في صور التفرقة والحجاب؛ وذلك أنّهم تَناهَوا في الخروج إلى أقاصي عوالم الإمكان والظهور، فلو دُعوا إلى الله العالم بأحدية جمع الوحدة الباطنة في أعيان الكثرة، لحصل لهم الكمالُ الجمعي في ذلك التناهي بالعروج، والانتهاء في الرجوع إلى الأصل الباطن الذي منه البروز والخروج والدُرُوج، ولكنّها الأهواء عَمَت فأعمت فأصمّهم الله وأعمى أبصارهم، وحبّك الشيءَ يُعمي ويُصِمّ عن غيره ولو بالنسبة والإضافة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فجاء المحمدي فعلم أنّ الدعوة إلى الله ما تكون من حيث هويّته، وإنّما هي من حيث أسمائه فقال: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾﴾** [مريَم: ٨٥] **فجاء بحرف الغاية وقَرَنها بالاسم، فعَلمنا أنّ العالَم كان تحت حيطة اسمٍ إلهيّ أوجب عليهم أن يكونوا متّقين».**

قال العبد: المشرب المحمدي الجامعُ لجميع الدعوات النبوية والأحكام التشريعية التكليفية هو أنّ الدعوة من حضرةٍ إلى حضرة، ومن مقام إلهيّ اسمي إلى آخَرَ، والمدعوُّ إليه الله في الجميع إلاّ أنّ التعيناتِ العينية في مَلابس الصور العينية المقتضية للتمييز بـ«من» و«إلى» يتفاضل بعضُها على بعض؛ فالتجلّي من حضرة أحديّة الجمع ليس كالتجلّي في أحدية الفرق والصدع.

والداعون صنفان: **أحدهما** يدعو إلى الله بأمر الله، وهمّه في القيام بما أُمر من الدعوة، ولا يلزمه كشفُ الحقائق على ما يقتضيها عند الله في نفس الأمر.

والثاني صنفان: منهم: مَن كشف له الله حقائقَ ما أُمر بتبليغه والدعوة، ومنهم: من ليس له ذلك وإنّما هو إنباء وإخبار من الله بذلك وأمر ونهي لا غير. وهم أيضاً على قسمين: قسم منهم من يكون إنباء الحق وإخباره له في الرؤيا والهاتف والوحي بواسطة الملائكة، وهو غير مأمور بالتبليغ والرسالة. وصنف مأمور بالتبليغ والرسالة.

وهم صنفان: أُولو العزم الذين أُمروا أن يُبلِغوا إلى الأُمم رسالةَ الله، فإن لم يجيبوا بالمُعجز قاتَلوهم. وصنف ما عليهم إلاّ البَلاغ، فإن آمنوا أمنوا من عذاب الله في الدنيا وفي الآخرة أو فيهما معاً، وإن لم يؤمنوا لم يأمنوا كذلك.

والصنف الأوّل الأعلى هم الذين يدعون على بصيرة كمحمّد ـ ﷺ ـ والمحمديين من الأنبياء والأولياء عالمين بأنّ الحق موجود في البداية والغاية، وهو

عين المدعوّ والداعي والمدعوّ إليه، وهو على كشف وبصيرةٍ أنّه مأمور بالدعوة والإبلاغ بأمر الله ومشيّته، وأنّه تقع الإجابة ممّن شاء الله له، وعنى منه الإجابةَ ظاهراً وباطناً، وممّن لا يكون كذلك، ولا تقع الإجابة إلى الداعي إلاّ في صورة الردّ والصدّ أو تكون الإجابة ظاهراً لا باطناً أو باطناً لا ظاهراً بالبعض أو بالكلّ، ولا بدّ من ذلك، وهو يدعو على بصيرة إلى اسم كلّي محيط بكلّ مركّب وبسيط، وهو الاسم «الله» أو الاسم «الرحمٰن»، ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسرَاء: ١١٠]، وأنّ مصير صور التفرقة والجمع إليه إنّما يكون على وجهين:

أحدهما: يوم نحشر المتّقين الذين اتّخذوا الله وقايةً لهم عن آثار الأفعال والأحكام والأوصاف والأخلاق الحميدة في الإضافة فأضافوها إلى الله، ففازوا بشهود الحق قائماً على كل نفس بما كسبت، وأنّ نَواصِيَهم بيده تعالى والله هو الفاعل بهم وفيهم جميعَ أفاعيلهم فكلُّها من أعمال الله بهم وفيهم، كما ثَمَّ أيضاً كذلك، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: ٩٦] فأضافوا ما أتوا به من المحامد والمحاسن والفضائل وصالحات الأعمال كلَّها إلى الله، فخلصوا من وَرَطات الرياء والسُمعة والشرك الخفيّ والجليّ وغير ذلك من العَقَبات الموجبة للعقوبات، وجعلوا أنفسهم أيضاً وقايةً لله في إضافة النقائص والقبائح والمَذامّ من الأعمال والأفعال والأخلاق والنعوت والأوصاف، فحازوا بذلك أسرار شهود ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النِّساء: ٧٩] بكسر الميم، وقوله: «والشّر ليس إلاّ إليك»[1]، و«مَن وَجد غيرَ ذلك فلا يلومنّ إلاّ نفسَه»[2] فنسبوا كلَّ ذلك إلى أنفسهم ولم ينسبوا إلى الله، ووقفوا ـ وقايةً ـ عن إضافة النقائص من نقائض الكمالات التي اتّخذوا الله فيها وقاية، فصار كل منهما وقايةً لصاحبه مع أحدية العين في عين الفرق فبدّل الله سيّئاتهم حسناتٍ؛ لأنّه لا فاعل في الحقيقة إلاّ الله جمعاً وفرقاً، حقًّا وخلقاً، ففازوا بحمد الله بدرجة التحقيق وانتهجوا سَواءَ الطريق، والرحمٰن الذي وسعهم بحيطة بسط عليهم مضافاً إلى ما بهم من النعم من بسطته.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم (٧٧١) [١/ ٥٣٤] والحاكم في المستدرك على الصحيحين، ومن تفسير سورة بني إسرائيل، حديث رقم (٣٣٨٤) [٢/ ٣٩٥] ورواه غيرهما.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، باب تحريم الظلم، حديث رقم (٢٥٧٧) [٤/ ١٩٩٤] والحاكم في المستدرك، كتاب التوبة والإنابة، حديث رقم (٧٦٠٦) [٤/ ٢٦٩] ورواه غيرهما.

والثاني: من أضاف الأفعال كلَّها إلى نفسه، وهم على صنفين: منهم من سعد بالأعمال الصالحة والعبادات والطاعات، فنجا. ومنهم من شقي بأضداد أفعال أهل السعادة، فهلك ولم يجد مُلتجأً. والصنفان على أصناف لا يَتدارك ولا يُحصيها إلاّ الله، وكلُّهم محجوبون، ولأهل الكشف والحُجُب تماثيلُ وأمثلة منصوبون، وعند كشف الغِطاء مُطالَبون، فافهم والله الملهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**فقالوا في مكرهم**: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣]، **فإنّهم إذا تركوهم جهلوا من الحق قدرَ ما تركوا من هؤلاء؛ فإنّ للحق في كلّ معبود وجهاً يعرفه مَن عرفه، ويجهله من جهله**».

قال العبد: لمّا كان الوجود الحقّ ـ المتعيِّن في خصوصيات قابليات كل معبود من حجر ومَدَر وشمس وقمر ـ ظهوراً ووجهاً خاصًّا هو الوجهُ الحق الباقي إذا عادت حجابيّاتُ الأشياء هالكةً، فمن أنكر وجهل وجه الحق في كل شيء، فقد أنكر الحق المتعيِّنَ في مظهريته، والمتجلّيَ من حقيقته لصور خلقيته، فهو الظاهر في كل ظاهر ولا ظاهر إلاّ أفعاله، فلا ظاهر إلاّ الله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، فظهرت الألوهية والمألوهية، والعابدية والمعبودية، والساجدية والمسجودية في كل عينٍ عينٍ، فمن عَبَد حجابيَّتَه وصنميَّتَه، أو عبد تخيُّلَه وهواه في ذلك المعبود أنّه إله، فقد عَبَد هواه، وعبد الطاغوتَ، وعبد صنميَّاتِ حجاب اللاهوت. ومَن عَبَد الله الواحد الأحد في كل ما عُبِد، وعَبَد من غير حصرٍ لله ـ تعالى ـ في صورةٍ دون صورة وتعيينه في شيء دون شيء، فذلك العارف الكاشف، والعالم الواصف، لا يحجبه شيء، ولا يَسَعه نور ولا فَيْء، ولا يحجزه ميّت ولا حيّ، ولا يضرّه هداية ولا غيّ. ذلك هو العبد الحقُّ ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ۝٥٥﴾ [القَمَر: ٥٥] فافهم.

وإذا علمتَ هذا فاعلم: أنّ لك نَسَباً في ربّك ليس لغيرك، هو أحدية جمعك وبصورتك ظهر لك في كل معبودٍ موجودٍ، وتجلّى لك في كل مشهود معهود وغير معهود، ولكن ظهوره بك في كلٍّ بحسب المظهر لا بحسبه ولا بحسبك؛ فأنت حَسَبه إن كنت بحسبه، وهو حسبك حسباً، ونعم النسبُ التي بها جعل لك منه نَسَباً فأعطه ماله وهو أنت، وخُذ مالك وهو ربّك، وقابل لتجلّياتك لك به، ولتجلّياته بك لك من أحديّة جمع مظهريّتك عَبدانيَّةً تناسب التجلّي، وقابل بكلّك كلَّ المتجلّي، تكن أديباً أريباً محبًّا له في الكلّ حبيباً، وقلباً كلّيًّا متقلّباً معه في شؤونه لبيباً، تشاهِد من تجلّياته مشهداً غريباً، وتكشف منك له حالاً عجيباً، والله الموفّق.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**في المحمّديين: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾** [الإسراء: ٢٣] **أي حكم فالعالم يعلم من عُبِد؟ وفي أيّ صورة ظهر حتى عُبِد؟ وأنّ التفريق والكثرة في الأعضاء كالصورة المحسوسة والقوى المعنويَّة في الصورة الروحانيَّة، فما عُبِد غيرُ الله في كل معبود**».

قال العبد: جلّ جناب المعبود الحقّ أن يُعبدَ سِواه في كلّ معبود، أو يوجَد إلاّ إيّاه في كل موجود؛ لأنّ الحقيقة تقتضي لذاتها أن تتفرّد بالوجود على الإطلاق، وتقتضي بحقيقتها المعبودية بالاستحقاق، فحيث وُجدت الإلهة والعبادة، فهي له والحقُّ لها، ولكنّ الكثرة المعهودة والتفرقة المشهودة تحجب العقول ـ المنصبِغة بأحكام العرف والعادة ـ عن شهود الوجود الحقّ الواحد الأحد في الغيب والشهادة، وتكون أحديَّتُه الخصيصةُ بذاته المطلقة أحديةَ جمعٍ لا تُنافيها الكثرةُ، والسلطان هو الواحد الحقّ المستوي، والوحدة والإطلاق والتقيّد والكثرة هي المظاهر والعروش والأسِرَّة.

وكما أنّ صورتك المحسوسة واحدة، لا شكّ في وحدتها جملةً واحدةً، ولا تقدح في أحدية جملتك كثرةُ الأعضاء من حيث الاعتبار النسبي والتعقّل الإضافي المعهود، لا في الوجود، ولا في الأمر، وليست في نفس الأمر كثرة إلاّ بالاعتبار، عند ذوي العقول الرجيحة والاستبصار، وكذلك صورتك الروحانية ولطيفتك الإنسانية جوهرة واحدة وحدةً حقيقيةً ما فيها ما ينافيها، ومع ذلك فوحدتها أحديةُ جمع أرواحٍ وقوىً كثيرةٍ، ولا تقدح كثرةُ قواها في أحدية هذه الجوهرة اللطيفة النورانية، فكذلك لا تقدح كثرةُ مظاهر الأسماء ـ وهم الأرباب ـ في أحدية جمع الإله الربّ المعبود في الكلّ عند ذوي الألباب، فهو المعبود في كل ما عُبِد، والعابدُ في كل مَن عَبدَ، فأقرّ وما عَنَد، وهو الجاحد العاند فيمن جَحَد وعَندَ، فالكلّ منه وفيه وله، وبه ومنه لَهُ وَلَهُ، فتنبَّه أيّها الأنبلُ الأنبهُ، فأنت المؤمَّل المكمَّل، والمعروف المعرَّف والمجهول المجهَّل.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**فالأدنى مَن تخيَّل فيه الألوهيَّةَ، فلولا هذا التخيّل ما عُبد الحجر ولا غيره. ولهذا قال: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾** [الرّعد: ٣٣]، **فلو سمَّوهم لَسَمَّوهم حجراً وشجراً وكوكباً. ولو قيل لهم: مَن عبدتم؟ لقالوا: إلهاً ما كانوا يقولون: «اللّهَ» ولا «الإلهَ». والأعلى ما تخيّل، بل قال: هذا مَجلىً إلهيّ ينبغي تعظيمه، فلا يقتصر. والأدنى صاحب التخيّل يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾** [الزّمَر: ٣]، **والأعلى يقول: ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟﴾** [الحَج: ٣٤] **حيث**

ظهر ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحَجّ: ٣٤] الذين خَبَتت نار طبيعتهم، فقالوا: إلهاً، ولم يقولوا: طبيعةً».

قال العبد: العباد والعُبّاد انقسموا إلى عارف بالله حيثُ تجلّى وظهر، عالم به كيف تعرَّف وتنكَّر، مشاهدٍ لوجهه الكريم في كل وجهة وجهة تولّى ونظر، ﴿«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] الأكرمُ الأزهرُ، محقِّقٍ في شهوده، متحقِّقٍ بمشهوده، فهو الأعلى؛ لأنّه العابد ربَّه الأعلى.

والأدنى هو أن لا يشهد الحقَّ الظاهر في المعبود المشهود، ولكن يعبده تخيّلاً أنّ فيه الأُلوهيّةَ، فهو غالط جاهل بالإله؛ فإنّه ما من إله إلاّ إله واحد، ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يُوسُف: ٤٠] فلمّا لم يَرَ ذلك، وليس له الكشف بالحق من حيث الشهود العقلي، فتحيّر وتخيّل تقليداً أنّ فيه الأُلوهيّةَ، فكفر، أي سَتَر الأُلوهيةَ الظاهرة في مألوه ومعبود، فتخيَّل أنّ عبادة هؤلاء في الوجود ليست إلاّ لإلهيّةٍ فيهم، والحق أنّه ليس من الله في شيء، وليس هو بكلّيته فيهم، فما له تحقيق ولا تحقُّق بالحق حيث كان، فهو الذي عَبد تخيُّله وتحيُّله وعكف على صنمية حجابيَّة الطاغوت بالخِذلان، وهو عن الحق المشهود الموجود في الحِرمان، أعاذنا الله وإيّاك بإحسانه ومنّه بحِسبان.

والأعلى شهوده ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]، فالأُلوهية رتبة في حقيقتها واحدة لا تقتضيها إلاّ ذات واحدة هي عينها لا زائدةُ عليها، فحيث وُجدت عُبدت، وأينما شُهدت وشوهدت، شُهدت لها بالأُلوهية، وسُجدت بالهوية اللاهوتية وحُكمها من العِباد والعُبّاد الانقيادُ الكلّيُ والإسلام الجِبِلّي والاستسلام الفطري الأصلي، وكمالُ الانقياد لله أن نعبده ونطيعُه في الكلّ بكل عبادة وطاعة، ونعرفَه ونعرِّفَه بكل جُهد وجدٍّ واستطاعة؛ لكونه لا ينحصر في جهة، ولا يتقيّد في وِجهة، فمن كان مشهده على هذا الوجه، فهو الكامل الذي وِجهةُ وَجهه وجهُ الله، لا يغيب عنه طرفةَ عين ونَظرةَ، ولا يحصره ولا يقيّده حضرة دون حضرة تقييدَ الأدنى صاحبِ التخيّل، أو المقلِّد المعتقد الممثِّل، وحَصرَه، فافهم.

قال ـ سلام الله عليه ـ: ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا۟ كَثِيرًا﴾ [نوح: ٢٤]، **أي حيّروهم في تَعداد الواحد بالوجوه والنِسَب، ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [نوح: ٢٤] لأنفسهم «المُصطَفَينَ» الذين أورِثوا الكتابَ، أوّل الثلاثة، فقدَّمه على السابق والمقتصد ﴿إِلَّا ضَلَٰلًا﴾ [نوح: ٢٤] أي حيرةً».**

قال العبد: لمّا عدّدوا الواحدَ وفرَّقوا الجمعَ، ظلموا الأُلوهيّةَ بتفريقها وتكثيرها، وهي حقيقة واحدة لربٍّ واحد تقتضي أن لا يكون إلاّ هو، وهي له فيه هو، لا إله إلاّ هو.

فلم تَكُ تصلح إلاّ له ولم يَكُ يصلح إلاّ لها
ولو رامها أحد غيرُه لزلزلت الأرض زلزالَها

فلمّا شاهدوا ـ من حيث شَعَروا ولم يَشعُروا ـ أحديةَ الكثرة وأنّ الواحد هو بحقيقته أوجب العددَ، فقد ظلموا، أي أدخلوا النورَ في ظلماتٍ لا تتناهى، فأنارت بنور الوجود الواحد أعيانُ الظلمات العدميات، وعدَّل الربُّ ـ عند عدولهم بالواحد الأحد إلى الكثرة ـ بعدله صورَ انحرافات الظَلامات، وظلموا أنفسهم أيضاً لتضليلها في صور الفرق الحجابي، عن أحدية الجمع الكتابي، والفصل الخطابي، ولكن إنّما ظلموا أنفسَهم لأنفسهم؛ لكونهم ما حصروا الأُلوهيّة في الوحدة المقابِلة للكثرة المضادّة للعِدّة، وما انحازوا بما حازوا، عمّا ميّزوا ومازوا ولا امتازوا، ولكن حازوا في الجمع بين كثرة النِسَب العدمية والوجود، وبين وحدة العين والذات في الإله والمألوه.

فالظالم على هذا هو العبد المصطفى، والمَجلى الأخلصُ الأصفى، أعطى الحقَّ في كلّ حقيقة حقَّه، ووفى بالأوفى.

ولمّا كان المصطفى فرداً، ظهر الاصطفاء في هؤلاء الثلاثة الذين أُورثوا الكتابَ، أعني كتابَ الجمع والوجود؛ لكون الثلاثة أوّلَ الأفراد.

فالظالم عدَّد الأحدَ، والسابقُ وحَّد العددَ، والمقتصد الجامعُ بين شهود الكثرة في الواحد الأحد وشهودِ وجود الواحد في أعيان العدد.

فالظالم ـ الذي شهوده يكثِّر الواحد ـ له الضلالُ والحيرة أبدَ الأبد، وحقُّ الظالمين أن لا يزيدهم الله إلاّ ضلالاً لهم في عين عين، وارتفع من البَين البِينُ، فقد ضلّوا فيه لا إلى أمد، بل أبدَ الأبد، وهُدُوا إلى أحدية عينِ مَن عُبد وعَبد، فذلك العبد الأوحد في زمانه، المؤيَّدُ من الله ببرهانه، القائمُ في عبدانيّة الواحد الأحد في جميع شؤونه، مقبِلاً على شأنه، مقتبلاً للأمر في إبّانه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«المحمّديُّ: زدني فيك تحيّراً»**.

قال العبد: لأنّ اللذّة في النظر إلى الوجه الكريم في كل مُجَلٍّ وتَجَلٍّ، وتَدانٍ وتَدَلٍّ، وإقبالٍ وتَوَلٍّ، فكلّما ازداده المشهود زاد الشهود، وازدادت لذّات المشاهدة بذات المُشاهد المشهود.

قال ـ رضي الله عنه ـ: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ﴾ [البقرة: ٢٠] **فالمحيَّرون لهم الدَورُ والحركة الدورية حولَ القطب فلا يبرح منه».**

قال ـ رضي الله عنه ـ: أنّ دأب العبد الحقِّ المطلق أن لا يبرح عن المركز نظرهُ في وجه الحق، فهو يدور معه حيثُ دار وتحقَّق، كالحِرباء مع الشمس، والنيلَوفَرِ إذا طلعت تَفَتَّح وجَنَح وصَعِق، وإذا غابت أطبق على طبقاته وانطبق، وكالفرقَدَين مع القطب يدور حولَه أبداً، فهو كذلك ناظر بعينه إلى عين الحق يَضلّ به الناظر؛ لكثرة المناظر، فهو المنظور الناظر، والمظهر الظاهر، والأوّل والآخر، والباطن الظاهر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وصاحب الطريق المستطيل مائل، خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه صاحبُ خَيال إليه غايتُه».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ طالب الحق في وِجهةٍ أو أمرٍ معيَّن وجهةٍ مائلُ ـ بلا شكّ ـ عن المركز إلى المحيط، فحركته منقطعة لا تُحيط، فيكون له مبدأ حركةٍ، ونهايةُ سيرٍ وسلوكٍ منه إليها سَلَكَهُ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فله «مِن» و«إلى» وما بينهما».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: بِداية حركةٍ من الحقّ ـ الحاصلِ المشهود في الوجود ـ إلى غايةٍ تَخَيَّلها، والحركة الكلّيّة لها البركة الأصلية، فلا غاية ولا نهاية لها، فالمتخيِّل المغيّة غايتُه الخَيالُ المتخيَّلُ، والحجابُ عن المشهود المحصَّل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وصاحب الحركة الدوريّة لا بَدء له ـ يعني: في شهوده ـ فيلزمَه «مِن» ولا غايةَ فتَحكمَ عليه «إلى» فله الوجود الأتمُّ وهو المُؤتى جوامعَ الكِلَم والحِكَم».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ نبيَّنا ـ ﷺ ـ والمحمّديين من ورثته؛ فإنّ مشهدهم ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، و﴿يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ١٣] ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [الأنعام: ٩١].

قال ـ رضي الله عنه ـ: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمْ﴾ [نوح: ٢٥] **فهي التي خَطَت بهم فغرِقوا في بحار العلم بالله وهو الحَيرة».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ العِباد هَبَطت بهم الخطيئاتُ عن خُطَط تعيُّناتهم وأخضتهم عن حُظوظهم وإنّياتهم، فَفَنوا في شهود الواحد الأحد حيث تجلّى وتعرَّف، وحارُوا في أحدية التصرّف والمصرّف والمتصرّف، كيف صرف وانصرف، فغَرِقوا في بحار شهود العين، عن التعيُّن في حرف الغين، الكائن في البين بين اثنين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] **في عين الماء**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا أُشهِدوا الوحدةَ في عين الكثرة وبالعكس، فقد حصلوا في نار تجلّي نورِ سُبُحاتِ وجهه، المحرقةِ من عينِ طوفانِ بحرِ حَيرةِ شهودِ النفس.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**في المحمّديين** ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۝٦﴾ [التكوير: ٦]، **من سَجَّرتُ التَنُّورَ إذا أوقدتَها**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ عين الحق الواحد المحيط ـ وهو عين حياة الكثير ـ وهويَّتَه هي المتجلّية في إنّيّات الصغير والكبير، فهي تَجيش بنارِ نورِ تجلّيه، فبحارها به مسجَّرة، وخائضوها غَرقىٰ محيَّرة ـ لا مخيَّرة ـ ومسخَّرة مسجَّرة ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القَصَص: ٦٨].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ [نُوح: ٢٥] **وكان الله عينَ أنصارهم، فهلكوا فيه إلى الأبد، فلو أخرجهم إلى السِيف، سِيفِ الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا قطعتَ النظر إلى الحق، فلا يبقى للعابد فيما عَبد من ناصر ينصره، وإذا تحوّل الحقُّ في صور اعتقاد المعتقدين العابدين فيما عبدوا واعتقدوا، فحينئذٍ يكون الله قد نصرهم، بما تجلّى لهم ونظرهم، وإلاّ فهم في تَبارٍ وخَسارٍ، وإن كان عرفان في نفس إنكار، وإقبال في عين إدبار، لكون مصير الكلّ إلى الله الواحد القهّار، ويؤول كالآل مآلُه إليه عند إمكان الاعتبار، ومشرب التحقيق يقتضي أن تصير الأُمور عينَ المصير ويؤوّلَ تأويلَه عند التحقُّق أنّه هو ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾ [النُور: ٣٩]، وهذا شهود فغَرق في بحار الحيرةِ، الأخيرةُ للخِيرَة، فلو أخرجهم الله عن هذا البحر الزَخّار والتَيّار الدوّار، ورماهم إلى ساحل طبيعة التقيّد والتعيّن، لنزل بهم إلى الفرق الحجابي عن الجمع الكتابي وإن كان كلُّ تعيّنٍ عينَ المتعيِّن به وقائماً وظاهراً، بل هو هو، ولكن تعيُّن المطلقِ في المقيَّد ظهور مقيَّدٌ وحدٌّ محدَّدٌ، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**قال: «رَبِّ» ما قال: إلهي؛ فإنّ الربّ، له الثبوتُ، والإلهَ يتنوّع بالأسماء، فهو كلَّ يومٍ في شأن فأراد بالربّ ثبوتَ التلوين؛ إذ لا يصلح إلاّ هو.** ﴿لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ﴾ [نُوح: ٢٦] **يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّهم مُسهَّرون بالظهور في الفرق، وهو ظاهر الأرض وذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الأحدي الجمعي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**المحمّديُّ «لو دُلِّيتم بحبل لَهَبَط على الله»**[1].

يريد ـ رضي الله عنه ـ أنّ الحق ـ من كونه عينَ مركز الكلّ، والمحيط ـ نسبةُ الفوق إليه كنسبة التحت، فكما أنّه عين فوقيّة كلّ فوقٍ فكذلك هو عين تحتية كل تحتٍ، قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «لو دُلِّيتم بحبل، لهبط على الله»[2].

وقال: «﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **فإذا دُفِنتَ فيها فأنت فيها، وهي ظرفك** ﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥] **لاختلاف الوجوه**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: ظهورُهم في ظاهرية أرض المَظهر بالفرق من جِهة كثراتهم بتعيّناتهم في صور الخلق والفرق في أحدية عين الحق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [نُوح: ٢٦] **الساترين الذين** ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ﴾ [نُوح: ٧]؛ **طلباً للستر؛ لأنّه «دعاهم لِيَغفِرَ لَهُم» والغَفرُ: السَتر،** ﴿دَيَّارًا﴾ [نُوح: ٢٦] **أحداً حتى تعمَّ المنفعةُ، كما عمَّت الدعوةُ،** ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ﴾ [نُوح: ٢٧] **أي تَدَعْهُمْ وتتركهم** ﴿يُضِلُّواْ عِبَادَكَ﴾ [نُوح: ٢٧] **أي يحيّروهم فيُخرجوهم من العبوديّة إلى ما فيه من أسرار الربوبيّة، فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند أنفسهم عَبِيداً، فهم العبيدُ الأربابُ**».

قال العبد: عُبّاد صور الأسماء في حجابيّات الأشياء من عَمَرَة مواطن الشّقاء لو تركوا مع الأهواء فلا يتحرّكون إلاّ إلى الأطراف الحائرة، ولا يَسكنون إلاّ إلى تعمير بقاع يَفاعِ بقاع الحجابية الغامرة، ولا يَعبدون إلاّ الكثرةَ والتفرقة في صنميات الطواغيت البائرة، ويَدعون أهل الاستعداد من العِباد إلى ما هم فيه من المهالك، ويكونون عليهم أعوانَ الشيطان في ذلك، فإذا رأوا داعيَ الله يدعو إلى التوحيد وتنزيه التحديد، فلا يَدّعونهم بل يَدْعونهم إلى الكثرة التعديد والتفرقة فيُضلّونهم ضلالاً بعيداً

---

(٢) رواه الترمذي في سننه بلفظ: «والذي نفس محمد بيده لو أنكم دلّيتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله» ثم قرأ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ باب ومن سورة الحديد، حديث رقم (٣٢٩٨) [٥/٤٠٣] ورواه غيرهما.

ويحيِّرونهم تحييراً شديداً، فيَهلكون ويُهلكون طلبةَ الحق، في فَيافِي حجابية الخلق، غَرقى في بحار الفرق كلَّ الغرق، ويُلبسون عليهم وجوهَ الرجحان والتمييز والفرق، فصَلاحهم وصلاح مَن بعدهم أن يَسترهم في بطون الأرض، كما استتروا عن استماع نداء العرض، ويُغرِقَهم في طوفان بحار الكشف والجمع، فيَرأبَ ما بهم من الفَرق والصَدعِ، والمستعدّون المُؤهَّلون لإجابة دعائك، يتفرّغون لإجابة ندائك، فلا يَحارون في الأمر، ويعبدونك أبدَ الدهر، فلا يرون أنفسهم أرباباً، ولا يفتحون في عبادتهم وعبوديّتهم إلى ربوبيّتك أبواباً.

قال - رضي الله عنه -: «﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ﴾ [نوح: ٢٧] **أي وما يُنتجون ولا يُظهرون** ﴿إِلَّا فَاجِرًا﴾ [نوح: ٢٧] **أي مُظهِراً ما سُتِر** ﴿كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧] **أي ساتراً ما ظَهر بعد ظهوره، فيُظهرون ما سُتر، ثمّ يَسترونه بعد ظهوره، فيَحار الناظر، فلا يعرف قصدَ الفاجر في فجوره، ولا الكافِر في كفره والشخص واحد**».

يعني - رضي الله عنه -: أنّ أولاد الكفّار - الساترين بتعيّناتهم الإلهيةَ الواحدةَ - ونتائجَهم - أي صورَ أسرارهم التي هي إخراج جمع التوحيد إلى التكثير والتحديد - لو عَمَّرتَهم للتعمير أبدَ الدهور، وغَمَرتهم بنور الوجود والظهور، وغَمَرتَ إنّيّاتِهم بهويَّتك في مواطن النور، ما زادوا غيرَ الفجور، وهو شدّة الظهور، بما يجب سَتره من الأمور، في مواضع إرخاء السُتُور، بتظاهرهم بدعوى الربوبيّة المُعرِضة الكامنة فيهم بالظلم والزور، وسَترِهم عن ربوبيّتك الذاتية الحقيقية بعد كمال الظهور، بأحدية جمع جميع الأُمور بالكُفُور.

والمراد من الخلق هو أن تُعرَف ولا تُنكَرَ ولا تُكفَرَ، بل لتَظهر، فما خلقتَهم إلاّ لتُعبَد لا لتُجحَدَ، وهؤلاء وإن عبدوك فلم يعبدوك إلاّ في أنفسهم وأهوائهم فرقاً، وجحدوك في أحدية جمع لاهوتك في أفكارهم وآرائهم، وقد تناهَوا في طغيانهم بالفجور، حتى أظهروا النِسَب العدميةَ أعياناً وجودية، وعبدوها أرباباً بكلّ عبودية، وستروا حقيقةَ أحدية جمعك في أعيان طواغيت صنميّات الظهور، خَلفَ الحُجب الظلمانية والنورانية والكيانية من السُتُور، فَانهَهُم عن هذا التناهي في الطغيان، ونَهنِههُم عن الفجور والكفر والعصيان، وتَدارَكهم بنور الكشف وَطوَفانِ العِيان، وأدرِكهم بالغَرَق، وخَلِّصهم عن درك الفَرَق، وأطلِع ما غاض في أرض تعيّناتهم من النور، فهي تفور بالتَنُّور، وأنزل عليهم ما فاض من العذاب فاض كالبحر المسجور، ﴿فَفَتَحۡنَآ

أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾ [القمر: ١١، ١٢].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ [نوح: ٢٨] **أي أُستُر لي واستر من أجلي فيُجهَلَ مقامي وقدري، كما جُهِل قدرك في قولك:** ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] ﴿وَلِوَٰلِدَىَّ﴾ [نوح: ٢٨]: **مَن كنتُ نتيجةً عنهما وهما العقل والطبيعة.** ﴿وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ﴾ [نوح: ٢٨] **أي قلبيَ.** ﴿مُؤْمِنًا﴾ [نوح: ٢٨] **أي مصدِّقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهيَّة وهو ما حدَّثت به أنفسُهم** ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [نوح: ٢٨] **من العقول** ﴿وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [نوح: ٢٨] **من النفوس**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ النفوس الجزوية البشرية نتائجُ العقول والنفوس العلوية، والأُمَّهاتِ الطبيعية السفلية، فاستُر حقائقَ القوى الطبيعية وحقائق القوى الروحانية في أحدية جمع قلبي الداخلةِ تحت حيطته مؤمناً مصدِّقاً بما ورد عليَّ من أسرار الجمع، وأنوار الخير والنفع، ممّا يَحدث فيَّ من الوحي والإلهام، وتُحدِّثني بذلك في مناجاة التعليم والإعلام، وللمؤمنين من القوى العقلية والروحية، والمؤمنات من القوى النفسانيّة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [نوح: ٢٨] ـ **من الظلمات ـ أهلَ الغيب المكتَنِفين خَلفَ الحُجب الظلمانيَّة** ﴿إِلَّا تَبَارًۢا﴾ [نوح: ٢٨] **أي هلاكاً، فلا تَعرفون نفوسَهم بشهودهم وجهَ الحق دونهم**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا غَرَقوا في طوفان نورك المَوّاج، مستغرِقاً بهِياجه لنار الغَرَق الهَيّاج، فاضمحلّت معرفتهم بغيريّاتهم، ودعاويهم في طواغيت صنميّاتهم، وحجابيّات عُرفهم وعاداتهم ومعتقداتهم، فعادوا غُيَّباً خَلفَ حُجب عِزّ عينك كما كانوا في مظهريّاتهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**في المحمّديين** ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨] **والتَّبار: الهلاك**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: في المشرب المحمدي شهودٌ كلّي لاضمحلال كل شيء في عين الحق، ووجهُ كل شيء حقيقته وحقيقتُه عينه الثابتة، فهي وجه الحق الذي ظهر به وفيه وله، وهو الباقي منه في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]، وتبور الحُجب والسُتُور، ويبقى وجه نور النور، وإلى الله عاقبة الأُمور.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومَن أراد أن يقف على أسرار نوحٍ** عليه السلام **فعليه بالرُّقِيِّ في فلك يوحِ** وهو في «التنزّلات المُوصِليّة» لنا».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ أكثر أسرار ما يتعلّق بكلمة نوحٍ عليه السلام من الحكمة والمشاهد الغريبة لمن يَعرُج بروحه إلى فلك الشمس؛ فإنّ طوفانَ انفهاق النور، من تَنُّور عينهما يَفُور. وقد ذكر ـ رضي الله عنه ـ أكثر أسرار مقام نوح في كتاب «التنزّلات الموصليّة» وهو كتاب جليل القدر، فلتُطلب الأسرارُ النوحيّة منه إن شاء الله تعالى.

[٤] فصُّ حكمةٍ قدّوسيةٍ في كلمةٍ إدريسيّة

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**للعلوّ نسبتان: علوُّ مكانٍ وعلوُّ مكانة، فعلوّ المكان** ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝٥٧﴾ [مريم: ٥٧] **وأعلى الأمكنة المكانُ الذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس**».

يعني ـ سلام الله عليه ـ: أنّ العلوّ المكانيَّ لفلك الشمس؛ لكونه وسطاً؛ فهو أعلى الأمكنة؛ إذ المركز، له علوّ المكانة والمكان. أمّا علوّ المكانة فلأنّه سبب وجود المحيط وأمّا علوّ المكان فلأنّه فوقَ سبعِ أُكرٍ تحتَه. وأمّا كونه أعلى الأمكنة فلكونه جامعاً بين العلوَّين بخلاف غيره من السماوات.

وفي فلك الشمس صورةُ روحانية إدريس ﷺ واجتمع به هذا الخاتَمُ ـ رضي الله عنه ـ هناك، وجرت بينهما مُفاوَضاتٌ عَليّة، وأسرار كلّية إلّيّةٌ، فاطلبها من كتاب «الأسرار» وكتاب «التنزّلات».

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وتحتَه سبعة أفلاك، وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامَس عشَرَ. فالذي فوقه: فلك الأحمر، وفلك المشتري، وفلك كَيوانَ، وفلك المنازل، والفلك الأطلس، وفلك البروج، وفلك الكرسيّ، وفلك العرش. والذي دونه: فلك الزهرة، وفلك الكاتب، وفلك القمر، وأُكرةُ الأثير، وأُكرَة الهواء، وأُكرة الماء، وأُكرة التراب**».

قال العبد: قد أسلفنا لك ـ فيما مضى ـ أنّ الطبيعة هي القوّة الفعّالة للصور كلِّها في المادة العمائية، وهي منها وفيها، وأنّ الطبيعة ظاهرية الإلهية، والإلهيةَ باطنها وجوهريّتها. والله هو الفعّال للأفعال كلِّها، وهي أحدية جمع الحقائق الفعلية الوجوبية. فأيّة صورةٍ وُجدت في المّادة العمائية الكونية كانت طبيعةً واحدةً جامعة للقوى الفعّالة والموادِّ المنفعلة في أحدية جمعها الذاتية الطبيعيةَ، كما أشار رسول الله ـ ﷺ ـ إلى ذلك بقوله: «أوّل ما خلق الله الذرَّة»[1] وهي حقيقة الجسم الكلّي على أحد مَعنييها؛

---

(١) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

وذلك أنّ هويّة المادّة الهيولانية لمّا قبلت الكمّيةَ والكيفية، تجسّمت جوهراً واحداً أحديًّا جُملياً، واندمجت فيه جميعُ الصور الجسمية، فأحاطت به التجلّياتُ الأسمائية، وطرحت عليه أشعّتُها الأنوار الربانية، وَجلّلتها الأضواءُ السُبُحاتية السبحانية فَحلّلَتها، فذابت حياءً، وانحلّت أجزاؤها ماءً، فاستوى عرش الحياة على ذلك الماء، قبل وجود الأرض والسماء، فألحّت عليه حرارةُ التجلّيات المتوالية والأنوار والأضواء؛ فتبخّر جوهر الماء على صورة الهواء، فصعد بخار عمائي إحاطي أحدي جمعي، فاتّصل بنور التجلّي البسيط، والمتجلّي المحيط، فصار فلكاً محيطاً وحدانياً بسيطاً، وذلك في أقصى ما في قوّة الجوهر من الصعود، وجذبِ نور الرحمٰن المستولي عليه بالرحمة والجود، فيكون منه الفلك الأعظم، وفيه فلك العرش في أعاليه، ويسمّى هذا الفلكُ فلكَ الأفلاك وهو أطلسُ وحدانيٌّ إحاطي نوراني وجوهر أبدي فيه مُستوىً رحمانيٌّ على طبيعة واحدة أحدية جمعية بين حقائق أربعٍ هي خامسها، وذلك قبل وجود التضادّ والتنافي والتنافر، وإحاطةُ هذا العرش من إحاطة المستوي عليه؛ فإنّه أحاط بكلّ شيء رحمةً، وهي نفس الرحمٰن المستوي عليه، فالكلمة في العرش من نفس الرحمٰن، وهو الأمر الإلهي لإيجاد الكائنات.

قال خاتم الولاية المحمّدية الخاصّةِ[1] ـ سلام الله عليه ـ: «واعلم أنّ هذا العرش، له قوائم نورانيةٌ أُشهِدتُها، نورها يُشبه نورَ البرق، مع هذا رأيت له ظلاً فيه من الراحة ما لا يقدِّر قدرَها، وذلك الظلّ ظلُّ مُقَعَّر فلك العرش، يَحجب نور الرحمٰن، وفي جوف فلك العرش فلك الكرسيّ كحلقةٍ مُلقاةٍ في أرضِ فَلاةٍ، ومن هذا الكرسي تنقسم الكلمة إلى حُكم وخبر، وهو القدمان الواردان في الخبر كالعرش لاستواء الرحمٰن، وله ملائكة قائمون به، لا يعرفون إلاّ الربَّ، وبعد الربّ توجّه الاسم «الغنيّ» بتجلّيه، فوُجد فلك الأفلاك وهو الأطلس، ومُحَدَّبُه تحت مُقَعَّر فلك الكرسي واقتضى هذا الاسم أن يكون هذا الفلك أطلس متماثِل الأجزاء، مستديرَ الشكل، لا تُعرَف لحركته بداية ولا نهاية، بوجوده حدثتِ الأزمان بعد خلق الله ما في جوفه من العلامات.

ثمّ توجّه الاسم «المقدِّر» لإيجاد فلك البروج؛ وذلك أنّه لمّا دار فلكُ العرش جوهراً وحدانياً بما في جوفه من الكرسي، وفلك الأفلاك نورانياً فألَحّتِ التجلّياتُ

---

(١) يقصد الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي مؤلف فصوص الحكم.

على باقي الجوهر المنحلّ المائي، فصَعَّدَته خالصاً نورياً كالأوّل، فصعد فلك كلي محيط وحداني، وفيه كلُّ شيء وحقيقةٌ من الحقائق الكونية الطبيعية المندمجة في الجوهر الأصلي الأوّل الذي هو الجسم الكلّي من المناسبات وغيرها.

فلمّا أخذ الجوهر الصاعد الرابع مكانَه تحت مُقَعّر فلك الأفلاك، فيكون فلكاً محاطاً بما فوقه، محيطاً لما في جوفه حولَ المركز المنحلّ، وكانت التجلّياتُ - المفصّلة لهذا الجوهر المجمَل الذي هو مفتاح الباب المُقفَلِ - مقتضيةً لتفصيل ما فيه من الحقائق، وكانت في صعوده غايةُ التحليل، وكان محيطاً واحداً مشتملاً على كثرة التفصيل، فتقدّرت - بتقدير القدير المقدِّر منازل النازل من الأنوار التي هي الأسرار - الأسماءُ الإلهية وأنوارُها مَحالَّ ومَجاليَ حواملَ، فتعيّنت البروج بحقائقها، وتبيّنت منازل الأنوار بدقائقها، وامتدّت حَبائل الأسماء وجداول النِسَب الربانية برقائقها، وخرجت أُصول جواهر الأنوار العِلوية الكلّية الجسميّة بطبيعتها العَلية الفعلية خروجاً طبيعياً وحدانياً نوريًا، فأخذت الأرواحُ والأنفاس - المشرِقة الإلّيَّة الحاملة لأنوار تجلّيات السُبُحات الوجيهة الوجهيّة - من هذا الفلك الكلّي مظاهرها، وأظهرت أسرَّتَها وعروشَها ومناظرَها، وتعيّنت الوجوه التي للعقل الأوّل - وهي ثلاثمائة وستّون وجهاً - من مقعَّر المحيط الكلي الأطلس في هذا الفلك. والأطلس واحد وحدةً كلية، بسيطٌ بساطةً نسبيةً مشاكِلةً لجوهر روحه وهو العقل الأوّل، وتجلّت أنوار الرحمة من سبُحات وجه الرحمٰن من عين وجوه العقل الأوّل من حضرة الاسم «المدبِّر».

ولمّا كانت الكلمة الرحمانية في العرش واحدةً، وانقسمت في الكرسيّ بتَدَلّي القدمين إلى كلمتين وهما الخبر والحُكم، والحكمُ خمسة أقسام: لأنّه ينقسم إلى أمر ونهي. وهما إلى خمسة أقسام: وجوبٍ، وحَظر، وإباحة، ونَدب، وكَراهة. والخبرُ قسم واحد وهو «ما لم يدخل تحت حكم من هذه الأحكام» فإذا ضربتَ الاثنين - اللذين للقدمين - في الستّة، كان المجموع «اثني عَشَر». ستّةُ إلهية، وستّة كَونية؛ لأنّه على الصورة، فانقسم هذا الفلك على اثني عشر برجاً، كما أنّ الكلمة الإلهية عرشية في قلب العرش - وهو الشرع - على ما ذكرنا.

ولمّا كان الكرسي موضعَ القدمين، لم يُعط في الآخرة إلاّ دارين: هما الجنّة والنار؛ فإنّه أعطى للعباد بالقدمين مطلقاً دارين وهما الدنيا والآخرة، وأعطى فلكين: فلك البروج، وفلك المنازل الذي هو أرض الجنّة.

والمنازل مقادير التقاسيم التي في فلك البروج، وهي ثمانية وعشرون من أجل حروف النفس الرحماني، وهي مقسومة على اثني عشر برجاً ليكون لكلّ برج في العدد الصحيح وفي الكسور حظٌّ، حتى يعمَّ حكمه في العالم، وكان لكل برج منزلتان وثُلثٌ، وهذه الأفلاك الأربعة وإن وُجدت من طبيعةٍ أحديةٍ جمعيةٍ، ولكن ظهر حكم الطبيعة فيها ظهوراً تركيبياً وحدانيًا، فتركّب الناريُّ من حرارة ويبوسة، والمائيُّ من برودة ورطوبة، والهوائيُّ من حرارة ورطوبة، والأرضيُّ من برودة ويبوسة، وجُعلتْ مثلَّثةُ كلّ ثلاث أربعاً إذا ضُربت ثلاثة في أربع كان المجموع أيضاً «اثني عشر» وهاهنا تفاصيلُ ذكرها يؤدِّي إلى التطويل يطلبها طالبها من الإخوان والأولاد من كتاب «عُقلَةِ المُستَوفِزِ»(١) للشيخ [الأكبر] سلام الله عليه.

وظهرت في هذا الفلك الأنفاسُ الرحمانية أرواحاً للكواكب الثابتة، لمّا حصلت في هذا الفلك ـ وهو الرابع من فلك العرش، والرابع من فلك الشمس ـ من الطبيعة أمزجةٌ شريفة جوهرية قابلة للاشتعال بنورِ التجلّي النَفسي الرحماني، فتعيّنت فيها أرواحُ الكواكب أجراماً نورانيةً جامعةً لغرائب الطبائع وعجائب البدائع، وتكوَّنت الكوائنُ في هذا التكوين البديع والصنيع الرفيع على وجه لا يقبل الفَساد، واستوت عليه الأنوارُ الأسمائية وأفلاكها العقلية النورانية في صورة طبيعةٍ نورية مشاكِلة لما فوقها من الأنوار والصور العرشية.

ثم دارت الأفلاك الأربعة بما فيها من الأنوار والأرواح والأجرام النورانية، وألحّت بتجلّياتها ومطارح أشعّتها، وبما فوقها من العقل والنفس الكلّيَّين والأسماء الإلهية على الباقي من العنصر، فحلَّلته كلَّ التحليل، وأظهرت منه ما كانت باطنةً وكامنة فيه بالتفصيل للتحصيل تحليلاً كلّياً وتفصيلاً جُملياً، فتميّزت العناصر الأربعة وفي كلٍّ منها كلٌّ منها؛ إذ التحليل كان أحديًا كلّياً، فظهر كلٌّ منها جميعاً بصورة الكلّ وقوّتِه ونعتِه، ففي الركن الناري جميعُ العناصر، ولهذا إذا غلظ صار هواءً، وإذا غلظ الهواء صار ماءً، وإذا غلظ الماء صار أرضاً، وإذا لطفت الأرض صارت ماءً، والماء هواءً، والهواء ناراً، فافهم. هذا على ذوق أهل الكشف والشهود، من أرباب مشرب أحدية الجمع والوجود.

ثم دارت الأفلاك فطارت الأرواح والأملاك، وتوالت التجلّيات وتجلّت التجلّيات وألحّت على هذه الأركان والعناصر، فصَعَّدْتها مرّةً بعد أخرى حتى أطلقت

---

(١) مطبوع في الدار بتحقيقنا ضمن كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب.

فيها من الجواهر والزواهر، فارتفع أوّلاً دُخانيّ كلّي أحدي جمعي من حاقّ المركز تكنفه ستّةٌ أُخرى ثلاثةٌ فوقه وثلاثة تحته وهو الرابع ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٩] فَخلق على طبيعة الركن البارد اليابس، سماءَ كَيوانَ، واشتعلت من خلاصة هذا صاعد البارد اليابس زُبدتُه بنور النَفس الرحماني الرباني من حضرة الاسم «الربّ» فكانت نفسَ كيوانَ، وظهرت في هذه السماء حقائقُ الربوبية من التربية والإصلاح والحفظ والبقاء والثَبات، واعتَلَت هذه السماءُ في ارتفاعها أعلى ما كان في قوّته تحت مقعَّر فلك الثوابت، فكانت لها الغاياتُ والنهايات والعلوُّ، وذلك لحفظ ما تحته كالقشر الصائن لما في جوفه.

ثمّ تجلّى الاسم العليم العلاّم الكشّاف والقاضي للحاجات بحقائق العلم والكشف والحياة العلمية الطيّبة والصلاح والسعادة والحكم والإناءة والطاعات والخيرات والمبرّات في روح المشتري، واشتعلت صفاوةُ الجوهر السمائيّ بنور النفس الرحماني جرماً نورياً أو نوراً جسمياً، وهو مظهر الاسم «العلاّم» «الكشّاف» وسماؤه خلاصة العنصر الحارّ الرطب.

ثمّ تجلّى القاهر القويّ الشديد من أعوان القادر لإيجاد سماء الأحمر الحارّ اليبس الناري، واشتعلت زُبدَتُها وخلاصتها بنور النفس الرحماني من حضرة القادر القاهر القوي الشديد.

وقد يكون في الوسط سماء الشمس وهي أعدلُ السماوات وأخلصُ الصفاوات، واشتعل أخلصُ الزُبَدِ وأصفى الجواهر منها بنور النفس الرحماني من حضرة اللاهوت، والحياةُ والنورُ بحقائق المُلك والسلطانُ من سَدَته الاسم «الله».

ثم تكوّنت سماء الزهرة من خلاصة العنصر البارد الرَطب، واشتعلت زبدة السماء بنور النفس الرحماني من حضرة الاسم «الجميل» و«المصوّر» و«اللطيف» و«الودود» و«المنعم» و«العطوف» وأخواتهم.

ثم تكوّنت سماء الكاتب من تجلّي نور الاسم «الباريء» و«المُحصي» و«الحكيم» و«السريع الحساب» وأخواتهم.

ثمّ تكوّنت سماء القمر، واشتعلت زبدة خلاصتها وصفاوة جوهرها بنور تجلّي «الخالق» و«المدرك» و«السريع» و«الموحي» و«القابل» و«المحسن» و«الظاهر» وأخواتهم بأنوار البُشرى والكرامات. وتكوّنت هذه السماوات السبع. بأنوارها الكوكبية من أخلص العناصر وأصفاها على وجهٍ أعدلَ وأقوى وأصفى وأبقى. وتكوّن كلّ منها من ركنٍ كليًا وحدانياً جمعياً.

ولا تظنّنّ أنّ كلاًّ منها من عنصر واحد؛ فذلك لا يمكن، ولكنّ الغالب واحد، والثلاثة الأُخَرُ فيه بحسَبه، فتكوّنت من خلاصة جواهر العناصر، ولهذا لا تتسلّط عليها حقائق المبايَنة والمنافرة والتضادّ بالإفساد، فلا تَقبل ذواتُها الانخرام، ولكنّ الفَسادَ سَيطرأ عليها من حيثُ أعراضها الصورية، وكيفياتها النورية العرَضية إذا قامت القيامة، وطاف طوفان العنصر الأعلى الناريّ، واستوى على العنصريات ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ وَرۡدَةٗ كَٱلدِّهَانِ ٣٧﴾ [الرَّحمٰن: ٣٧] فتغيّرت صور طبقاتها وأنوارها دون جواهر حقائقها وذواتها، فتُطوى صورُ نَضد الطبقات كطيّ السِجِلّ للكتاب دون ذوات السماوات، فإنّ طبيعتها وحدانيّة، وقوّتها أقوى وأبقى من سائر الجواهر العنصرية، ولكن لا يقوى قوّةَ الأطلسِ وفلك المنازل والثوابت والجِنان والعرش والكرسيّ، فافهم.

ولهذا بقيت هذه السماوات إلى يوم القيامة ثابتةً بصورها، ودامت بذواتها وجواهرها وحقائقها مع ما هي متشبّثة بها من أنوار الأفلاك والأجرام التي فيها فوقها ببقاء أنوار الحقائق الأسمائية وأفلاكها العقلية النورية المحيطة بملكوت الأجرام والأفلاك والسماوات العلوية الجسمية الطبيعية.

ثم بَقيت العناصرُ السافلة الثابتة كما يقال «الصاعدات»، فانحازت إلى أحيازها الطبيعية، وامتازت مميِّزاتُها وخصوصياتها الذاتية وأحاط بعضُها على البعض، فثبتت الأرض في المركز، ويَبُست وغَلُظت وأحاطَتْ بها أُكرَةُ الماء، وأحاط بالماء الهواءُ، وأحاط بالهواء النارُ الأثيرية، فصارت الأُكَرُ مع السماوات إلى فلك الشمس سبعَ طبقات، وكذلك فوقها سبعة أفلاك، منها سماوات ثلاث للقهّار والعليم والربّ، وأربعة أفلاك للرحمٰن والرحيم الكريم الشكور والغنيّ والمقدِّر، فصار فلك الشمس له المكانُ الأوسط كالمركز، فهو عليٌّ بهذا الاعتبار كما أشار إليه الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بقوله: «وهو الخامس عشر» فخذ هذه الأُصول الكشفية على قانون التحقيق، المؤيَّد بالشرع والنظر الدقيق، والله وليّ التوفيق يقول الحقَّ وهو يهدي إلى سواء الطريق.

● [نقل ما ذكره الشيخ أبو ريحان البيرونيُّ] ●

وفي هذا المقام علم الهيئة الفلكية والمباحث على مشرب أهل الكشف والشهود سنستقصي القول فيها إن شاء الله، ورزَقَنا المَهلَ في الأجل في كتابٍ مُفرز لعلم الهيئة الفلكية والمباحث الطبيعية على قانون علم الحقيقة؛ فإنّ الأُصول المذكورة في علم الهيئة ـ من الأوضاع الفلكية وأُكرَة الأرض في كُريّة السماوات وكونها أفلاكاً محيطاتٍ

متحرّكاتٍ حركاتٍ «دُولابية» على رأي المتأخّرين من حكماء الرسوم ـ لا توافق مقتضى الحقائق والكشف والشرع، والبراهينُ التي استوى عليها علمُهم في زعمهم إنّما هي فروض وتقاديرُ، ليس شيء منها في هذه المطالب موجوداً واقعاً، ومع هذا فهي واهية، وجميعُ براهينهم على كُريّة السماوات وفلكيّتها محيطاتٍ بمركز الأرض صحيحة عروجها ـ كما ذكرها «الشيخ أبو ريحان» في «قانون المسعودي» ـ أكثرُها يتعلّق بحاطية فلك الثوابت والقطبين. ونحن قائلون بأنّ فلك الثوابت والأطلس فلكان محيطان، فلا يرد علينا وارد واحد وثلاثة وجوه باقيةٍ تتعلّق بغروب الشمس والكواكب السيّارة، وهي أيضاً مدفوعة؛ لفرض حركة منطقة البروج والكواكب السيّارة فيها «حمائليّةً» لا «دُولابيةً» على ما نبيّنها فيما يليق بذلك، إن شاء الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فمن حيثُ هو فلك الأفلاك هو رفيع المكان. وأمّا علوُّ المكانة فهو لنا أعني المحمّديّين، قال تعالى:** ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمّد: ٣٥] **في هذا العلوّ؛ وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة، ولمّا خافت نفوس العُمّال منّا، أتبع المعيّةَ بقوله:** ﴿وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمّد: ٣٥] **فالعمل يطلب المكان، والعلم يطلب المكانةَ، فجمَع لنا بين الرِفعتين: علوّ المكان بالعمل، وعلوّ المكانة بالعلم».**

قال العبد: العلوّ حقيقةٌ نسبية للعالي والعليّ كالرِفعة للرفيع، وهي على قسمين: حقيقيّةٍ لمن هي منسوبة إليه أو إضافيةٍ، وإن كانت هي في عينها وحقيقتها نسبةً ولكنّها قد تكون ذاتيةً حقيقية كالعلوّ الإلهي الذاتي على ما سنذكر في موضعه، إن شاء الله تعالى. وقد تكون إضافيةً، والإضافية على وجهين:

علوٌّ بالنسبة إلى المكان العالي كالمتمكّنات الكائنة أعالي الأمكنة، أو الكائنات المتمكّنة في الأماكن العالية كالصور الطبيعية العالية العرشية، ثم الصور الفلكية التي حول الكرسي وفيه، وهذا النوع من العلوّ المكاني معلوم عرفاً وعقلاً وشرعاً، والذي ذكره الشيخ ـ رضي الله عنه ـ من علوّ المكان على مقتضى التحقيق الكشفي هو لفلك الأفلاك الحقيقي الكشفي لا المشهور العرفي المتداول في عرف المتفلسفة؛ فإنّ فلك الأفلاك عند حكماء الرسوم هو الأطلس الذي فوق الأمكنة كلّها محيط بها، وهو ظاهر.

ولكنّ ثَمّ سرًّا عَليًّا وتحقيقاً إلّيًا، وذلك كما ذكرنا أنّ العلوّ الحقيقيَّ هو الذاتي، فإن كان مكان من الأماكن، له مكانةٌ ذاتية كفلك الشمس ـ الذي مكانُه الوسطيةُ التي إليه نسبةُ جميع الأماكن، على السواء كالمركز نسبةُ كلّ جزء من أجزاء المحيط إليه

على السواء ـ فكان إذن لهذا المكان علوّ ذاتي على سائر الأماكن ومزيةُ مرتبةٍ، فهو إذن أعلى الأمكنة والأماكن، وكذلك للفلك الأطلس ـ من حيث إحاطته بالكلّ ـ والعرش والكرسيّ من حيث المستوى والمتدلّي، ولكنّها نسبية إضافية، وكالفلك الوَسَطيّ القطبي الشمسي الرابع عرفاً والثامن تحقيقاً من فوقه ومن تحته، فإنّ فوقَه سبعةً وتحته سبعةً وهو الثامن من كلّ جهة، فلهذا المكان المكانةُ الزُلفى والإحاطةُ المعنوية العليا، وفيه عرش الإلهية من نور اللاهوت، والحياةُ والجودُ، ومنها تنفهق الأنوار وتَنبعث الأضواء، عِلواً وسِفلاً فاستحقّ هذا الفلكُ في مشرب التحقيق أن يكون فلك الأفلاك والعلوُّ المذكور في إدريس عليه السلام هو علوّ المكان في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴿٥٧﴾﴾ [مريَم: ٥٧] وفي هذا المكان روح إدريس بما تَروحَنَ من جسده الشريف عليه السلام.

وأمّا علوّ المكانة مطلقاً فهو للمحمّديّين من قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٩ ومحمد: ٣٥]. فهو لنا؛ لكمال نسبتنا من حضرة الجمع المحمدي؛ لكون الأفضلية للعلوّ المَرتَبي من حيث المكانة على العلوّ المكاني، وهو ـ تعالى ـ مَعَنا في هذا العلوّ؛ لكون مرتبته في الوجود المطلق أعلى من مرتبة الوجود المقيّد، ولمرتبته أيضاً أحديةُ جمع المراتب كلّها.

ثم إنّه لمّا أثبت الله لنا علوَّ المكانة في كتابه الكريم دون العلوّ المكاني، كما أثبت لإدريس عليه السلام خافت نفوس من لم يَثبت له علوُّ المكانة العلمية ـ من العُمّال والعُبّاد من العِباد من هذه الأُمّة؛ لكون الأعمال جسمانيةً ـ أن لا يبقى لهم من علوّ المكان حظّ إلهي، فأعقب سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محَمَّد: ٣٥]، أي لن يبخسكم وينقصكم من أعمالكم الجسمانيةِ شيئاً فإنّ أعمالكم، لها أعلى الأمكنة، لأنّ سدرة المنتهى ـ التي إليها تنتهي أعمال بني آدم ـ مترتّبة إلى العرش الذي له أعلى الأمكنة، فجمع الله لنا ـ من الوارث المحمدي ـ بين العُلُوَّين، فنحن الأعلَون، والله مَعَنا في هذه الأعلَويّة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثمّ قال تنزيهاً للاشتراك بالمعيّة: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾﴾ [الأعلى: ١] عن هذا الاشتراك المعنوي**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الله ـ تعالى ـ لمّا وَصَفَنا بأنّا الأعلَونَ، ثم أثبت لهويته ـ تعالى ـ المعيّةَ مَعَنا بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحَديد: ٤]، فأوهم بالاشتراك في الأعلَويّة، فأتبع تعالى بقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾﴾ [الأعلى: ١]، أي عن هذه

الأعلويّةِ الثابتةِ لنا، وعن الاشتراك، فإنّ درجاتِ الأكملية والأعلوية لا نهاية لها، فإنّا وإن كنّا الأعلينَ؛ لجمعنا بين علوّ المكان وعلوّ المكانة فإنّه جمعٌ مقيّدٌ بين علوَّين مقيَّدين، والحقّ جمَع الجمعَ بين علوَّيْ جميع المكانات والأمكنة من كونه عينَ كلّ، ومن وجهٍ آخَرَ أعلى وهو العلوّ الذاتي، فإنَّ العليَّ لذاته مع ما له من أنواع العلوّ كما ذكرنا، فعلوّه غير منحصر في العلوّ المكاني أو المَرتَبي أو الجمعي والذاتي، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومِن أعجب الأُمور كونُ الإنسان أعلى الموجودات أعني الإنسان الكامل، وما نَسب إليه العلوَّ إلاّ بالتبعيَّة، إمّا إلى المكان وإمّا إلى المكانة وهي المنزلة، فما كان علوّه لذاته، فهو العليّ بعلوّ المكان وبعلوّ المكانة، فالعلوّ لهما. فعلوّ المكان كـ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وهو أعلى الأماكن، وعلوُّ المكانة ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القَصَص: ٨٨] و﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: ١٢٣]؛ ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ﴾ [النَّمل: ٦٠]**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ علوّ المكانة الخصيصَ بالله ـ تعالى ـ من حيث رجوع الأمر كليةً، فَفني مَن لم يكن فيمن كان، ولم يكن معه شيء، وبقي مَن لم يزل، وهو وجه كلّ شيء، أي حقيقتُه، فتحقّقتِ الحقائقُ بالحق، فلا حقيقة ولا تحقُّق إلاّ له ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ﴾ [النَّمل: ٦٠] ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]، فلو كان اثنان أو أكثرُ في الوجود، لم يتحقّق هذا العلوّ لله ـ تعالى ـ وهو له ـ تعالى ـ ثابت متحقِّق؛ فلا حقيقة إلاّ حقيقتُه، تعالى أن يكون معه غيره في الوجود.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولمّا قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝٥٧﴾ [مريَم: ٥٧] فجعَل «عَلِيًّا» نعتاً للمكان ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةًۖ﴾ [البَقَرَة: ٣٠]، فهذا علوّ المكانة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ العلوّ الخصيص بالإنسان الكامل وهو علوّ المرتبة الجمعية الكمالية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وقال في الملائكة: ﴿أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥] فجعلَ العلوَّ للملائكة، فلو كان لكونهم ملائكةً، لدخلت الملائكة كلُّهم في هذا العلوّ، فلمّا لم يَعُمَّ ـ مع اشتراكهم في حدّ الملائكة ـ عَرَفنا أنّ هذا علوّ المكانة عند الله. وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوّهم بالخلافة علوًّا ذاتياً، لكان لكل إنسان، فلمّا لم يعمّ، عرفنا أنّ ذلك العلوَّ للمكانة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ علوّ الكمَّل والملائكةِ العالين من حيث المكانة، إذ لو كان العلوّ لهم بالذات، لاشترك كلّ إنسان في ذلك، بل ذلك الإنسانُ موصوف بالخلافة الحقيقية الكمالية لا غيرُ وذلك علوٌّ مَرتبيّ، وكذلك الملائكة العالون مع اشتراكهم في العلوّ المكاني الذي لملائكة الرحمٰن معهم من حيث كونهم في المكان العرشي، فلهم علوّ المكانة من حيث لم يُؤمَروا بالسجود، فهم أعلَونَ من أن يؤمروا بالسجود؛ لهَيَمانهم في الحق، وغيبوبتهم عن غيره، وفنائهم فيه عنه وعمّا يسمّى سوى الحق، فهم لا يعرفون أنفسهم ولا يعرفون أنّ الله خلق آدمَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومن أسمائه الحسنى «العليّ». عمّن وما ثَمَّ إلاّ هو؟ فهو العليّ لذاته. أو عمّاذا وما هو إلاّ هو؟ فعلوّه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمّى مُحدَثاتٍ هي العَليّة لذاتها، وليست إلاّ هو؛ فهو العليّ لا علوَّ إضافةٍ؛ لأنّ الأعيان التي لها العدمُ الثابتةَ فيه ما شمّت رائحةَ الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. والعين واحدة من المجموع في المجموع فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أُمور عدمية، وليس إلاّ العين الذي هو الذات، فهو العليّ لذاته لا بالإضافة»**.

قال العبد: لمّا فرغ ـ رضي الله عنه ـ من ذكر العلوّ النسبي والإضافي، أخذ في بيان العلوّ الحقيقي الذاتي، فقوله: «عمّن» إشارة إلى أنّ هذا الاسم ليس علوُّه علوَّ إضافةٍ فيَدخلَ فيه «عن» و«على» بل هو عليٌّ بالذات، ليس علوّه بالمكان ولا بالمكانة النسبيّين، إذ ليس في الوجود إلاّ الله وحده لا شريك له في الوجود، فهو عليٌّ بهذا العلوّ الذاتي لا بالعلوّ الإضافي النسبي، فهو عليّ بالذات لنفسه.

ثم اعلم: أنّ الوجود الحقَّ القيّوم للموجودات عينُها، فمن كونه عينَها وكونِها عينَه، هي أيضاً عليّة بذاتها وهو الوجود الحقّ؛ فإنّها مع قطع النظر عن الوجود الحقّ لا غيرُه، فالموجودات بهذا الاعتبار عليّة بالذات لا علوَّ إضافةٍ ونسبيةٍ كما أنّها من حيث هي سوى الحقّ عليّة بالمكان أو بالمكانة علوًّا نسبياً إضافياً ليس لها بهذا الاعتبار علوّ ذاتي.

وقوله ـ رضي الله عنه ـ عن الأعيان الثابتة: «إنّها ما شمّت رائحة الوجود» إشارة إلى ما ذكرنا من العلوّ الذاتي؛ من حيثُ إنّ أعيان الموجودات ـ التي لم تكن وكان الله ولم يكن معه شيء ـ هي على حالتها العدميةِ الأصلية، فكما أنّ الحق كان ولم يكن معه شيء كذلك الأشياء على ما كانت، كما هو الآن على ما عليه كان، فما ثَمَّ إلاّ الله الواحد الأحد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فما في العالم من هذه الحيثية علوُّ إضافةٍ، لكنّ الوجوه الوجودية متفاضلة، فعلوّ الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة؛ لذلك يقول فيه: هو لا هو؛ أنت لا أنت**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ مستندَ العلوِّ الإضافي هو العلوّ الذاتي؛ فالعلوّ الحق ذاتي من حيثُ أحدية العين، ثم بحسب تغاير التعيّنات والوجوه المتفاضلة في هذه العين الواحدة يظهر العلوّ النِسبي؛ لتفاضل الوجوه؛ ولهذا يقول الأشاعرة في الصفات: إنّها هؤلاء هو؛ ويقول أهل الحجاب في العالَم: إنّه لا هو؛ ويقول العارفون: إنّه هو هو؛ ويقول المحقِّقون: إنّه هو، لا هو، أي يصدق عليه أنّه هو من حيث الوجود الحقِّ الذي هو عين الكلّ، ويصدق عليه أنّه لا هو من حيث الكثرة والتعدد التعيّني؛ فإنّه كلّ جزء من الكبير صورة غير الآخر، وإذا كان غيراً فما هو عين، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**قال الخرّاز ـ وهو وجه من وجوه الحق، ولسان من ألسنته، ينطق عن نفسه ـ: بأنّ الله لا يُعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها؛ فهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثَمَّ مَن يراه غيرُه، وما ثَمَّ مَن يَبطُن عنه، فهو ظاهر لنفسه، باطن عنه. وهو المسمّى أبا سعيدٍ الخرّاز وغيره من أسماء المحدَثات**».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أحدية العين وكثرة الوجوه، فهو الواحد الأحد بالذات والعين، والكثيرُ المتعدّد بالتعيّن والصورة، وعلى هذا فأبو سعيدٍ الخرّازُ وجه من هذه الوجوه وتعيُّنٌ من تعيّنات الواحد العين، فهو من حيث هو يخبر عن نفسه أنّه عَرَف نفسه بجمعه بين الأضداد. قيل له ـ سلام الله عليه ـ: بِمَ عرفتَ الله؟ قال: بجمعه بين الأضداد؛ وذلك لأنّ الهوية الإلهية موضوع لجميع الأضداد والأنداد في قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وهو الهادي والمضلّ، واللطيف والشديد، والغفور والمنتقم، وغيرُ ذلك، وهي أحدية جمع جميع الأسماء والمسمَّيات ـ التي تقضي بكمال الاقتدار، الذي لا يُعرف إلاّ بكمال ظهور أثر القدرة، وكمالُ القدرة في الجمع بين المتنافيات والمتنافرات والمتشاكلات والمتماثلات تحت حيطته مع أحدية العين ـ وذاتٌ هي جمع جميع المتنافيات والمتباينات والمتشاكلة من جهة أو وجوه، لا يكون شيء خارجاً عن حكمه ولا شيء يُشبهه ولا شيء يناقضه ويضادّه ويباينه ويحادّه وإذا كانت العين الواحدة ظاهرةً بوجوه كثيرة مختلفة مفترقة ومتسقة متّفقة، وحيثياتٍ متعدّدة متباينة ومتناسبة، فلا اختلاف إذن في الحقيقة

والعين، بل في الحيثيات التعيّنية والاعتبارات التعقّلية، فإذا اعتبرنا الحقيقة والعينَ. قلنا بالأحدية الصرفة، وإذا اعتبرنا الكثرةَ بالفرق والجمع، قلنا بالكثرة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فيقول الباطن: «لا» إذا قال الظاهر: «أنا»، ويقول الظاهر: «لا» إذا قال الباطن: «أنا» وهذا في كلّ ضدٍّ، والمتكلّم واحد وهو عين السامِع. يقول النبيّ** ـ ﷺ ـ: «**وما حدّثَتْ به أنفُسها**»[1].

يعني ـ رضي الله عنه ـ: في مغفرة الله لأُمّة محمد ـ ﷺ ـ ذنوبَهم الظاهرةَ من الجوارح الجسمانية، والباطنةَ الكائنة من القوى الباطنة، وما حدَّثت به ـ أي تفعله ـ من الذنوب وإن لم تفعل.

«**فهي المحدِّثة السامعة حديثَها، العاملةُ بما حدَّثت إن به نفسها، والعين واحدة، وإن اختلفت الأحكام، ولا سبيل إلى جهل مثل هذا، فإنّه يعلمه كل إنسان من نفسه**».
يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّها المحدِّثةُ نفسها.

قال: «**وهو صورة الحق» يعني كلّ إنسانٍ إنسانٍ بهذه المثابة، فكذلك في الجانب الإلهي، فافهم**.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فاختلطت الأُمور، وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة. فأوجد الواحدُ العدد. وفصّل العددُ الواحدَ، وما ظهر حكم العدد إلاّ بالمعدود، والمعدود، منه عدم، ومنه وجود؛ فقد يُعدَم الشيء من حيثُ الحسّ وهو موجود من حيث العقل، فلا بُدّ من عدد ومن معدود؛ ومن واحد يُنشىء ذلك، فينشأ بسببه**».

قال العبد: لمّا كانت العين الواحدة التي لا عين إلاّ هي كثيرةَ التعيّنات، فتنوّعت ظهوراتُها، وتعدّدت إنيّاتها، فكانت واحدةً كثيرةً، وحدةً في عين كثرة وكثرةً في عين وحدة، فكانت عين الأضداد في الأعداد، فاختلطت الأُمور، وأشكل على الفكر الوُقوف على سرّ ذلك والعثور، وحار الجمهور، وخار العقول، وعَسر الوصول، وتَعذّر عليها الاطمئنانُ إلى ذلك والقبول؛ وذلك لسرَيان العين الواحدة الموجودة، في مراتبها ومَرائيها المشهودة؛ إذ لا عين على الحقيقة إلاّ حقيقة واحدة هي ذات الحق، والمراتب نِسَبُ تجلّياتها، وهي التي غَمرتها بنورها، وعَمَرتها بتجلّيه وظهورها.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب لا يؤاخذكم الله باللغو..، حديث رقم (٦٢٨٧) [٦/ ٢٤٥٤] ومسلم في صحيحه، باب تجاوز الله عن حديث النفس..، حديث رقم (١٢٧) [١/ ١١٦] ورواه غيرهما.

وتُسمّى بالواحد في أوّل مراتب تعيّنه، وبالعشرة في المرتبة الثانية، وبالمائة في الثالثة. وبالألف في الرابعة، وكلُّ حقيقة من هذه الحقائق المَرتبية العددية كلّية تحتوي على بسائط الواحد وهي تسعة؛ فمن الواحد ـ من كونه متعيِّناً في أوّل مراتب تعيّنه ـ إلى العشرة بسائط الواحد؛ من كونه خارجاً عن العدد، ومنشئاً لحقائق عقودها، بمعنى أنّ الواحد عين الاثنين وغيرها.

وتسمّى في ثاني مرتبة الواحد اثنين وهو واحد وواحد جمعاً، و«الاثنان» اسم الهيئة الاجتماعية، وهي في مرتبتها حقيقة واحدة، و«الثلاثة» أيضاً كذلك واحد وواحد وواحد وهي تعيّن الواحد الذي هو هو في الكلّ.

وتسمّى ثلاثةً في ثالث مرتبة ظهوره وتعيّنه، وهي حقيقة واحدة وإن كانت هيئةً جمعيةً من آحاد.

فالواحد ـ من كونه داخلاً في مراتب العدد ـ مسمًّى بجميع أسماء الأعداد ـ بالغاً ما بلغت ـ: اثنان وثاني اثنين، وثلاثة وثالثُ الثلاثة، وأربعةٌ ورابعُ الأربعة، وأيُّ جزوٍ فرضت من أيّ عدد كان؛ ومن كونه خارجَ الأعداد وليس منها بل هو مبدؤها ومُبدئها وموجدها ومُنشئها ـ ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، وما ثَمَّ إلاّ عين واحدة ـ تجلّى في ثاني مراتبها، فسمِّي من حيث التعيّن والتجلّي اثنين، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فما ثَمَّ إلاّ واحد يفصّل في المراتب تجلّيه وتعيُّنه وتَدَلّيه.

ولا تحقّق للعدد إلاّ بالمعدود؛ لأنّه نسبةٌ تعيّنية، فلا وجود لها إلاّ بالمتعيِّن المعدود وهو الواحد الذي لا حقيقة إلاّ له، ولا تحقّقَ للتعيّن والتعدّد والتجلّي واللاتعيّن واللاتعدّد واللاتجلّي إلاّ به، فافهم إن كنت تفهمُ، والله ما أظنّك تفهمُ إلاّ أن يشاء الله ربُّنا، وَسِع ربّنا كلَّ شيء علماً ورحمةً وَجُوداً وحُكماً.

فإن تجلّى في أحديته الغيبية العينية الذاتية، بطنت فيه الأعدادُ غيرُ المتناهية بتضمّن النصفية والثُلثية والربعية وغيرها من النسب العددية إلى ما لا يتناهى، كان الله ولا شيء معه، فإنّ هذه النسب غيرَ المتناهية في الواحد غير متمايزةٍ ولا وجود لها إلاّ بالمتعدّد والمعدودِ الذي كانت فيه أحديةٌ مستهلكةُ الأعيان.

وإن تجلّى في مراتب تعيّنه وتعدّده، أظهر الأعداد وأوجد الآحاد وأنشأ الأزواج والأفراد، وذلك بالتنزّل والتجلّي والتعيّن والتَدَلّي، وما ثَمَّ إلاّ هو، فهذا سرُّ إنشاء الواحد العدد، وتفصيل العدد الواحد الأحدَ.

قال - رضي الله عنه -: «فإن كان كلّ مرتبةٍ حقيقةً واحدةً - كالتسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير النهاية - ما هي مجموع».

يعني - رضي الله عنه -: التسعةُ والعشر والمائة والألف وغيرُها من العقود، كلُّ عقدٍ عقدٍ منها حقيقة واحدة متميِّزة عن غيرها، مسمّاة بغير اسم الآخر، وتتضمّن غير ما يتضمّنه الآخر، لا شكّ في أحدية حقيقتها، وهي أحدية الجمع المعيَّن، ومجموعيّتُها اعتبارٌ زائدٌ على حقيقتها العددية الخصيصة بهذا المجموع، فالاسم اسم الهيئة الجمعية، والأحديةُ أحديّة الحقيقة والعين.

قال - رضي الله عنه -: «ولا ينفكّ عنها اسمُ «جميع الآحاد»؛ فإنّ الاثنين حقيقة واحدة، والثلاثةَ حقيقة واحدة بالغاً ما بلغتْ هذه المراتبُ، وإن كانت واحدةً، فما عين واحدة، فما عين واحدة منهنّ عينَ ما بقي، والجمع يأخذها».

يعني - رضي الله عنه -: لا ينفكّ عن هذه الحقيقة الواحدة جمعُ آحادها المعيَّنة.

قال: «**فنقول بها منها**» يعني: نقول بأحدية تلك الحقيقة منها أي من الحقيقة هي هيئةٌ اجتماعية من آحادٍ معيَّنة. «**ونحكم بها عليها**» أي بالأحدية على الحقيقة.

قال - رضي الله عنه -: «وقد ظهر في هذا القول: عشرون مرتبةً».

فَضَرب لما ذكر مثلاً: إن كان في القول عشرون مرتبة، فقد ظهرت حقيقة أحدية جمعية من عشرين من الآحاد، وهذه الحقيقة وإن كانت أحديةَ جمع هذه الآحاد المعيَّنة، ولكنّها حقيقة واحدة من حيث المسمّى الظاهر وهو الواحد في هذه الهيئة الجمعية المعيَّنة، فـ«عشرون» اسم لحقيقةٍ هيئةٍ جمعيةٍ أحديةٍ - كالاسم العلم لهذا الجمع المعيَّن - ظهرت في مرتبة العشرات، وأُمّهاتُ المراتب العددية أربع، وبسائطها التركيبية النسبية لا نهاية لها، فافهم.

قال - رضي الله عنه -: «فقد دخلها التركيب».

يعني: إذا قلنا: «عشرونَ مرتبة» فقد قلنا في حقيقة مرتبةٍ واحدة: إنّها مركّبة من عشرين مرتبةً، فاشتملت هذه المرتبة - الواحدةُ المسمّاةُ بعشرين - على حقائق بسائطها، فإذا أشَرنا إلى الحقيقة العشرينية، قلنا: حقيقة واحدة؛ لكونها ليست عينَ ما بقي فإنّك تُسمّي ما بقي بأسماءٍ غيرِ العشرين، وكذلك ما قبلَ هذا العقدِ بأسماءٍ غيرها، كلُّ حقيقة منها واحدة في حقيقتها؛ فتقول في بسائط تحتَ عقد العشرين - مثلاً -: تسعةَ عَشَر، وثمانيةَ عشر، وسبعةَ عشر، إلى الواحد، فتُعيِّن قولك: «عشرون».

فتحقَّق أنّ الحقيقة الأحدية الجمعية المسمّاةَ بعشرين وإن كانت مرتبةً واحدة فإنّها أحديةُ جمعٍ، والواحدَ من كونه واحداً لا يكون جمعاً، إذ الجمع آحاد مجموعة، فكلّ عقد عقد من هذه العقود وحقيقةٍ حقيقةٍ من الحقائق العددية، يأخذها الجمعُ، ويدخلها التركيبُ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فما تنفكّ تُثبت عين ما هو منفيّ عندك بعينه»**.

إذا قلتَ: «عشرين» فقد أثبتَّ العددَ ونفيتَ الأحديةَ، وإذا قلتَ: «مرتبة» أو «حقيقة» فقد أثبتَّ أحديةَ حقيقةِ العقد المعيَّن ونفيتَ العددَ؛ لعدم توقّف أحدية الحقيقة أو المرتبة أو العقد على تعقّل العدد إذ ذاك، فأنت إذن ما تنفكّ عن نفي ما تُثبت من وجهين واعتبارين مختلفين؛ فإنّ العدد ـ الذي تشتمل عليه حقيقةُ عقدٍ من العقود العددية ـ مَنفيّ عن أحدية الحقيقة من حيث كونها أحديةَ جمعٍ معيَّنٍ، وكذلك تُثبِتُ في كل عقدِ عددٍ معيَّنٍ أحديةً هي مَنفِيّة عن العدد من كونه عدداً، فإذا عيَّنتَ فقد عيَّنتَ عقداً واحداً على جملة أعداد مجموعةٍ، فهو عقد واحد مشتمل على آحادِ عِدّةٍ معيَّنة متناهية، والتناهي لم يدخل إلاّ من كونه عقداً معيَّناً، والأحديةُ ـ من كونها مُنشِئةً بذاتها لهذه العقود المعيَّنة فوقَها وتحتَها ـ محيطة بها ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ ۝٢٠﴾ [البُرُوج: ٢٠]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ﴾ [المجَادلة: ٧] وما ثَمَّ إلاّ هو، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومَن عَرَف ما قرّرناه في الأعداد وأنّ نفيها عين إثباتها، عَرَف أنّ الحقّ المنزَّهَ هو الخلق المشبَّهُ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الواحد ـ من كونه مَنشأً للأعداد بذاته المتعيِّنة في مراتبَ عِدّةٍ ـ سمِّي كثيراً ملاحَظةً للتعدّد، فالتعدّد نعت لتعيّن الواحد في مراتبَ متكثّرةٍ، لا نعت للواحد من حيث هو واحد.

فانقسم نظر الناظرين في العالَم على قسمين:

منهم: من اقتصر على ملاحظة الكثرة والتعدّد والتعيّنات، فسمَّى كلَّ هيئة اجتماعية من ظهور الواحد وتعيُّنِه في مراتبَ عِدّةٍ باسم، فقال: اثنان، وثلاثة، وأربعة، وخمسة، وستّة وغيرُ ذلك، كما نقول: عقل، ونفس، وطبيعة، وهيولى، وصورة، وجسم، وفلك، وكوكب، وسماء، وأرض، مع أنّ الاثنين واحد وواحد، والثلاثةَ واحد وواحد وواحد، وكذلك الأربعة والخمسة والستّة والسبعة وغيرُ ذلك إلى ما لا يتناهى، فما ثَمَّ إلاّ واحد غيرُ متناهي التعيُّنِ والظهورِ، وتنوُّعُهما في مراتبَ معقولةٍ لا تحقُّق لها من حيث هي هي مع قطع النظر عن الواحد المتعيِّن فيها وبها.

والقسم الآخَر كشفوا الأمر على ما هو عليه في نفسه عند الحق وفي علمه، فقالوا: ليس إلاّ واحد تَنَوَّع ظهورُه وتعيُّنه في مراتبهما المعقولةِ، والمراتبُ والظهور والتعيّن كلُّها نِسَب للواحد ولا تحقُّق لها إلاّ بالواحد وفيه، فافهم، فما ثَمَّ إلاّ حقيقة واحدة محقَّقة في ذاتها وحقيقتها، وتحقَّقت وتعيّنت في العقل متكثِّرةً متعدّدةً، ليس شيء منها في الحقيقة محقَّقاً، والمحقَّق هو الحق الواحد تَحَقَّق لك بوجوده متعيِّناً في العدد والكثرة، فأظهر تعيّناتٍ وتجلّيات وتنوّعات وجمعيّات وأحديات بالعرَض، فهي لا تقدح في أحدية الواحد إن أمعنتَ النظرَ وأنعمت، فافهم؛ فإنّه عالٍ غالٍ، والمتحقِّق به أعلى وأغلى، والله الملهم والمفهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وإن كان قد تميَّز الخلق من الخالق**».

يعني: أنّ الحق من كونه خلقاً ليس هو الخالقَ من كونه خالقاً، فإنّ تميُّز الخالقية عن المخلوقية ظاهر كتميّز الكثرة عن الأحدية، والزوجيةِ عن الفردية، ولكنّ العينَ في الزوج والفرد والواحد الأحد والكثير المتعدّد عين واحدة، والعينَ في مرتبة الأحدية واحدة أحد، وفي الظهور في مراتبِ تعيُّنِه متعدّدة عدد، فالتعدّد والتعيّن في مراتب العدد، للوجود الحق الواحد وخارج العدد والكثرة في الواحدية والأحدية.

«**فالأمر الخالق المخلوق**» سمِّيته واحداً أحداً، وحقًّا خالقاً في أوّل مراتب تعيّنه بالأحدية والواحدية، وفي ثانيها اثنين، وفي ثالثها ثلاثةً، وغيرَها، من شأن ذلك الواحد الحق المتعيِّن الظهورُ أحدياً حقًّا وكثيراً خلقاً، وهو المسمّى بسائر الأسماء حقًّا وخلقاً، فافهم ما أشار إليه الشيخ العارف المحقّق، أبو الحسين النوري ـ رضي الله عنه ـ لطَّف نفسَه فسمّاه حقًّا، وكثَّف نفسه فسمّاه خلقاً، فأثبتَ ـ مع إثبات كونه حقًّا في لطافته ـ خلقاً في كثافته معاً؛ إنّ الحقيقة الذاتية الإلهية، لها أن تظهر حقًّا خلقاً، إلهاً مألوهاً، ربًّا مربوباً؛ فإنّ الحقيقة المطلقة في عينها تتساوى نسبةُ التعيّن إليها من حيث هي هي؛ لتساوي اقتضائها الذاتي لهما معاً، فالأمر الخالق هو المخلوق «**والأمر المخلوق الخالق**» طرداً وعكساً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**كلُّ ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة.** ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُۖ﴾ [الصّافات: ١٠٢] **والوالد عين ابنه، فما رأى يَذْبَح سوى نفسه، وفداه بذِبْح عظيم، فظهر بصورة كَبْشٍ مَن ظهر بصورة إنسان. وظهر بصورة ولد، لا، بل بحكم ولدِ مَن هو عين الوالد** ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النّساء: ١]، **فما نَكَح سوى نفسه؛ فمنه الصاحبة والولد، والأمر واحد في العدد**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الوجود الواحدَ الحقَّ الواحد المتعيِّن في الإنسانية المطلقة، المسمّى إبراهيمَ في إبراهيمَ، والوالدَ هو المسمّى ـ من حيث تعيّنه في إسحاقَ أو إسماعيلَ ـ بإسحاق أو إسماعيل كذلك، وكذلك المتعيِّنُ في صورة آدمَ المسمّى بآدم هو المتعيِّن في صاحبته المسمّاة بحوّاء ظهر ذلك الوجود الحق الواحد في مراتبَ عِدّةٍ بصور مختلفة، وصِيَغٍ مفترقة ومؤتلفة، فسمِّي في كل مرتبة وتعيُّنٍ تعيّن باسمٍ غيرِ الآخَر، فمنه الصاحبة، والوالد، والولد، والزوج، والفرد، والواحد والعينُ واحدة، وهو الوجود الحق الذي لا تحقُّق إلاّ له في كل متحقِّق معيَّن، مع أنّه من كونه متعيّناً بكذا، مسمًّى بكذا غيرُ المتعيِّن بتعيّنِ غيرِه وغيرُ مسمّى باسمِ غيرِه، فالمسمّى بَعلاً من حيث تعيّنه يَنكح نفسَه من كونها متعيِّنة في صورة صاحبته، وكذلك المتعيِّن في صورة إبراهيمَ متعيِّن بصورة ولده الذي أراد ذَبحه، وهو الظاهر بصورة الذِبح العظيم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فمَنِ الطبيعةُ؟ ومَنِ الظاهرُ فيها وما رأيناها نقصت بما ظهر منها، ولا زادت بعدم ما ظهر؟ وما الذي ظهر غيرُها؟ في ما هي عينُ ما ظهر؛ لاختلاف الصور بالحكم عليها؛ فهذا حارّ يابس، وهذا بارد يابس، فجمَع باليُبْس، وأبان بغير ذلك، والجامع الطبيعة»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: كما أنّ الطبيعة حقيقة واحدة فإنّها تختلف بعينها وصورها بحسب المادّة، فتقبل الحكمَ عليها بالأضداد؛ فيقول: إنّ طبيعةَ كذا باردة يابسة، وطبيعةَ كذا حارّة يابسة، وطبيعةَ كذا حارّة رَطبة، وطبيعةَ كذا باردة رطبة، فتكون الطبيعة في الأضداد عينَها، فتجمعها بحقيقتها وهي حقيقة واحدة من شأنها الظهورُ في الأضداد أعياناً متضادّة من حيث التعيّن والظهور، وهي من حيث كلّيّتها حقيقة واحدة جمعية معقولة مقولة على كثيرين متضادّةٍ في مراتبَ كثيرةٍ، والأضدادُ المختلفة من كونها أضداداً لا تجتمع في مادّة تقبل هذه الصورَ المتضادّةَ وليس تعيّنها بأحدها أولى من تعيّنها بغيرها، وكذلك الطبيعة الجامعة بحقيقتها لكلٍّ منها، فإنّها عين الكلّ، وكذلك الهيولى، أعني المادّة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«لا، بل العينُ الطبيعة»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: العينُ ـ المُظهِرة لصور الأضداد في المادّة القابلة لها ـ عينُ صورها، عين المادّة، فإنّ الكلّ في الكلّ ومن الكلّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فعالَم الطبيعة صورٌ في مرآةٍ واحدة، لا، بل صورةٌ واحدة في مرايا مختلفةٍ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الطبيعة حقيقة واحدة، قابلة لظهور الصور المختلفة فيها مختلفةً بموجب حقائقها؛ فإنّها بحسب الجميع، فما لها حسب معيَّن يوجب تعيُّنَ الكلّ واحداً معيَّناً، فيظهر كلّ من الأضداد فيها بصورتها كظهور حقائق العالم في مرآة الوجود الواحد الحق بموجب خصوصيّاتها المتكثّرة المختلفة المتباينة والمتماثلة وبمقتضى حقائقها، وهذا مشهد الكُمَّل، ومشرب المحقِّق الراسخ المكمَّل، أو الطبيعة صورة واحدة في مراءٍ مختلفةٍ كعكس ما ذكرنا من المشهد، كظهور الوجود الواحد الحق في أعيان الأشياء بحسب خصوصيّاتها، وهو مشهد الجمهور من أهل الكشف والشهود من المتقدّمين رحمهم الله.

والحقّ أنّ الأمرين صادقان في حالة واحدة، وموجبان الحيرةَ العظيمة في مرتبة الفكر عند العقلاء الوارثين للحقائق بموازين الفكر والنظر العقلي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فما ثَمَّ إلاّ حيرة؛ لتفرّق النظر»**. يعني: في نظر أهل الحجاب. **«ومن عرف ما قلناه لم يحر»** يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا عَرَف أنّ حقيقة الوجود الواحد الحق لذاتها تقبل كلَّ ذلك ومِن عَينها تقتضي الظهورَ بجميع ذلك؛ فإنّه لن يحارَ أصلاً إلاّ الحيرةَ الأخيرةَ التي هي عين الشهود الحق. والأمثلةُ قد تقدّمت، فانظر وتدبّر، والله الموفِّق، والعارف ممّا قلنا في مزيد علمٍ، والله أعلم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإذا كان في مزيد علم فليس إلاّ مِن حكم المحلّ، والمحلُّ عين العين الثابتة، فيها يتنوّع الحقُ في المَجلى، فتتنوّع الأحكامُ عليه، فيقبل كلَّ حكم، وما يُحكم عليه إلاّ عينُ ما تجلّى فيه، ما ثَمَّ إلاّ هذا»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ زيادة علم العارف المحقِّق في المشهدين جميعاً عائدة إلى العين الثابتة التي ظهر فيها الوجود الواحد الحق بحسبها، أو ظهرت الأعيان الثابتة فيه بحسبها أيضاً كذلك، إذ لا حيثية ولا خصوصية للوجود الحق، كما قرّرنا مراراً، فهو حقُّ كلِّ حقيقةٍ، وبه تحقّقت الأعيان في حقائقها بأحكامها وخصائصها وآثارها.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذّكروا»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الوجود الواحد الحق ـ من كونه متعيِّناً في مرتبة الأُلوهيّة ـ هو عين الله، فهو ـ بحسب الله وبحسب الصورة الأحدية الجمعيّة الإلهية ـ ليس خلقاً مخلوقاً، بل خالق المخلوقات، موجد الموجودات، فليس هو هي، ولا هي هو «ما للتراب وربِّ الأرباب؟» فاذكرْ، ولا تُخلِّطْ بين المراتب، ولا تَخبِط خَبْطَ عَشواءَ في الحقائق والمذاهب.

ثم الوجود الواحد الحق ـ من كونه متعيِّناً في المرتبة الخَلقية المنفعلة والأعيان المتأثّرة الكونية، قابلاً لصور الأكوان ـ خلق ليس حقًّا كذلك، ولكنّ الوجود الحق الواحد المطلق ـ من كونه قابلاً لصور الحقيقة الإلهية، وقابلاً أيضاً لصور الخلقيّة ـ عينُ الحق والخلق، فهو فيهما معاً حق وخلق، فيصدق من حيث هذا الوجه وضعُ كلٍّ منهما ـ أعني الحقَّ والخلقَ ـ وحملُ الآخر عليه. فاعتبر هذه الاعتبارات كلَّها، ولا تُطلق القضايا إلاّ بوجوهها المعتبرة، ولا تغفل عن الحقيقة الوجودية المطلقة الظاهرة في المراتب كلِّها، إن شاء الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«مَن يَدرِ ما قلتُ، لم تُخذَل بصيرتُه	**وليس يَدريه إلاّ من له بصرُ**
جمْع وفرْق، فإنّ العين واحدة	**وَهيَ الكثيرةُ لا تُبقي ولا تَذَرُ»**

وعين الوجود الحق واحد، ولا تحقُّق إلاّ له في عينه كما عرفت؛ فما ثَمَّ إلاّ هو، تعيَّن في مرتبة الجمع واحداً إلهاً، وفي مرتبة التفرقة كثيراً خلقاً، والوحدةُ والكثرة، والجمع والفرق، والحق والخلق، والإطلاق والتقييد، والتعيّن واللاتعيّن، والظهور والبطون نِسَب نفسيّة له، ولا تحقُّق لها بدونه؛ فما ثَمَّ موجود إلاّ هو.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فالعليُّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يَستغرق به جميع الأُمور الوجوديّة والنِّسَبِ العدميّةِ بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواءٌ كانت محمودةً عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً وليس ذلك إلاّ لمسمّى «الله» خاصّةً».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ العلوّ الذاتي الحقيقي ـ الذي ليس بالنسبة والإضافة ـ ليس إلاّ للذات المسمّاة بالاسم «الله» فإنّه هو المتحقِّق في جميع المراتب والنسب والظهورات والتعيُّناتِ بوجوده، فإنّ الذات المتعيِّنةَ بالتعيّن الأوّل حقيقةَ الحقائق، الظاهرةَ بالإنسان الكامل الحقيقي الواحد الأزلي الأبدي هو المسمّى بالاسم «الله» خاصّةً، وهو الاسم الأعظم لذات الله، ـ تعالى ـ الدالُّ على أحدية جمع الجمع

الكمالي الذاتي، فمسمّى «الله» تعالى ـ من حيث إنّه متعيِّن بالحقيقة الإنسانية الكمالية الذاتية ـ مستغرقٌ جميعَ الذوات الموجودة والنِسَبِ العدمية المفقودة والأفعال والأخلاق والنعوت والصفاتِ المذمومة والمحمودة بحيث لا يخرج شيء أصلاً عن حيطته، ولا يسبق لمتوهِّم وَهمُ أنّ مسمّى الله هو المتكثّر في هذه الكثرة؛ فإنّه يتعالى عن الظهور بما يناقض الكمالات الإلهيةَ؛ فإنّ الله أحدية جمع جميع الكمالات الأسمائية المؤثرة والحقائق الفعّالة الوجوبية الوجودية لا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا غير مسمّى الله خاصّةً ـ ممّا هو مَجليً له أو صورة فيه ـ فإن كان مجلى له، فيقع التفاضل ـ لا بدّ من ذلك ـ بين مَجليً ومَجليً»**.

يعني: كلُّ عين عين من أعيان العالم، فإنّه مرآته ومَجلاه، يتجلّى فيه وجودُه، فيتأتّىٰ للمُشاهدِ شهُودُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإن كان صورةً فيه، فتلك الصورة عين الكمال الذاتي؛ لأنّها عين ما ظهرت فيه. فالذي يسمّى الله هو الذي لتلك الصورة»**.

قال العبد: يعني: أنّ الصورة الإنسانية الكمالية الذاتية الإلهية هي صورة الذات المسمّاة باسم الله، وتلك الصورة هي التي تستغرق جميعَ الصور المعنوية الغيبية الأسمائية الفعلية المؤثِّرة والعينية الكونية المتأثِّرة المَظهرية، وجميعَ الصور الروحانية العقلية والنفسية، وجميع الصور المثالية الجبروتية البرزخية، والطبيعية الفلكية والعنصرية، السماوية والأرضية، والنسب الإضافيةِ العدميةِ، فإنّ العالَم بكماله وتمامه صورةُ تفصيل هذه الصور الإنسانية الكماليةِ الجمعية *الذاتية*، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولا يقال: هي هو، ولا: هي غيرُه»**.

يعني: أنّ هذه الصورة صورة للذات المسمّاة بـ«الله» تعالى، وصورة الشيء ليست هي المتصوَّرةَ بتلك الصورة، فالصورة لا تُعطي إلاّ مدلولَ لفظ «الصورة» وإن كانت صورةَ أحديةِ جمعية؛ فإنّ العقل يفرِّق بين الصورة وبين ذي الصورة. ولا يقال أيضاً: إنّها غيره من جميع الوجوه، فإنّها صورة ذاتية، لا تنفكّ عن مسمّى الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وقد أشار أبو القاسم بن قَسِيٍّ في خَلعه[1] إلى هذ**

(١) يقصد كتابه: خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين، وابن قسي هو أحمد بن القسي أبو القاسم، توفي سنة ٥٤٥ هجرية، والكتاب شرحه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي قدّس سره.

بقوله: إنّ كل اسم إلهي يُسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة ويُنعت بها. وذلك هناك أنّ كلّ اسم يدلّ على الذاَت وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه، فمن حيث دلالته على الذات له جميعُ الأسماء».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الاسم ـ من حيث ما يدلّ على الذات ـ عينها فله ما لها، فيسمّى ويُنعَتُ بجميعها، كهي له، هو هي من هذا الوجه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومن حيث دلالته على المعنى الذي يتفرّد به، يتميّز عن غيره، كالربّ والخالق والمصوّر إلى غير ذلك. فالاسم المسمّى من حيث الذات، والاسم غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الذي سيق له».**

قال العبد: مذهب ابن القَسِيّ ـ بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الياء من أكابر شيوخ المغرب مشهور معتبر، كان قبل الشيخ رضي الله عنه ـ: أنّ أيّ اسم إلهي أخذتَ من الأسماء الإلهية ـ كالربّ والخالق والهادي والمصوِّر وغيرها ـ فوضعتَه مبتدأً، وأنّ الاسم «الله» وسائر الأسماء الإلهية تَحمل عليه خبراً جمعاً وفرادى، كما ذكرنا، فتذكّر. وخَلعُه كتاب من تصانيفه، اسمه: «خَلعُ النَعلَين» شرحه الشيخ رضي الله عنه.

وقال: **«إذا فهمتَ أنّ العليّ ما ذكرناه، علمت أنّه ليس علوَّ المكان ولا علوَّ المكانة، فإنّ علوّ المكانة يختصّ بوُلاة الأمر كالسلطان والحُكّام والوزراء والقُضاة وكلّ ذي منصب، سواء كانت فيه أهليّةُ ذلك المنصب أو لم تكن، والعلوّ بالصفات ليس كذلك؛ فإنّه قد يكون أعلمُ الناس يتحكّم فيه مَن له منصب التحكّم وإن كان أجهلَ الناس. فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبع، ما هو عليٌّ في نفسه، فإذا عُزل زالت رِفعته، والعالِم ليس كذلك».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ أعلى مراتب العلوّ هو العلوّ الذاتي ـ كما مرّ ـ ودونه علوّ الصفات، كالعلم والقدرة وغيرهما، فمن كان أعلم، فهو أعلى بصفة العلم، وفي هذا العلوّ لا يكون الموصوف والظاهر به عليًا بالتبع، بل بالصفة النفسية، وقد يكون عليًا بالذات والصفة والمكانة والمكان، ويختصّ به الربّ تعالى؛ فإنّ له أعلى المكانات والمراتب وأعلى الأماكن ـ كالعماء والعرش ـ وأعلى الصفات وهو الأحدية الجمعية الإلهية؛ والإنسانُ الكامل منه أوفرُ حظٍّ ونصيبٍ، كإدريس عليه السلام مثلاً؛ فإنّه من أعلم العلماء، وهو على الصورة الذاتية، وله مكانة النبوّة وقد رفعه الله ﴿مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريَم: ٥٧]، جعلنا الله وإيّاك ممّن جُمعت له هذه الحقائق.

[٥] فصُّ حكمةٍ مُهَيَّمِيَّة في كلمة إبراهيمية

قد ذكرنا سبب إسناد حكمة التهيُّم إلى كلمة إبراهيم عليه السلام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**إنّما سمّي خليلاً؛ لتخلُّله وحصرِه جميعَ ما اتّصف به الذات الإلهية. قال الشاعر:**

«قد تخلَّلْتَ مسلك الروح منّي وبه سمِّي الخليلُ خليلاً»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا قامت الصفات والأسماء الإلهية بإبراهيم، وقام بحقِّ مظهرياتها حقَّ القيام، فاتّصف بجميعها، فتخلَّلَ حضراتِها، وسَرَتِ الصورة الإلهية بحقائقها في ذات إبراهيمَ وحقائقهِ فتخلَّلَتْه، وكذلك سَرَتِ المحبّة الإلهية الذاتية في جميع حقائقه، وسرت محبّتُه أيضاً في حقائق الحضرات، فسمِّي خليلاً، فعيلاً بمعنى فاعل وبمعنى مفعول.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**كما يتخلّل اللونُ المتَلَوِّنَ، فيكون العرضُ بحيثُ جوهره، ما هو كالمكان والمتمكِّن**».

قال العبد: إذا تَداخل جسمان أو اجتمعا، فإن كانا كثيفين كالمكان والمتمكِّن، فلا سراية لأجزاء أحدهما في الآخَر، فلا تخلُّلَ، وإن كان أحدهما لطيفاً والآخَرُ كثيفاً، سَرَى اللطيف في الكثيف، وتخلَّله بحسَب لطف اللطيف وتَخَلُّل أجزاءِ الكثيف وتَناسُبهما، وإن اجتمع لطيفان وتَناسَبا في اللطف والرقّة، كانت السراية أقوى والتخلّلُ أشدَّ وأوفى، وإن اتّفق أن تكون معهما حرارة غريزية تَناسُبيّة في كل منهما لكل منهما، ملزمةٌ لانحلال أحدهما في الآخر وتخلُّله، اشتدّ السَرَيان وقوي التخلّل، فأدّى إلى اتّحادهما بحيث يكونان شيئاً واحداً لا يتميّز أحدهما عن الآخر، وفي السراية والتخلّل والاتّحاد يقع التفاوت بحسب قوّة اللطف والرقّة والمناسبة بين المتخلِّلَين، وهذا في الأجسام وفي الجواهر.

وأمّا الأعراض فإن كانت من اللوازم الجوهرية الذاتية، فإنّها تكون بحيثُ جواهرها كالرطوبة والرقّة للماء، والحرارة واليبوسة للنار، وإن كان العرض غريباً ليس

ذاتيًا للجوهر فبالوساطة الجوهرية الجامعة بينهما، كتخلّل اللون الغريب في جوهرٍ غير ذي لونٍ إنّما يكون بواسطة جوهر لطيف متلوّن بذلك اللون الغريب، فيسري به اللطيف المتلوّنُ فيما لا لون له، فإذا سرى اللطيفُ في جميع أجزائه وتَشَرَّب الكثيفُ به وفارقه اللطيفُ، بقي العرض الغريب في جوهر ما لا لون له، فعاد متلوِّناً بذلك اللون، وكلُّ هذا ضَربُ مَثَلٍ لما من الحق في الخلق ولما للحق من الخلق، وإذا كان الأمر في الأجسام على هذا الوجه، ففي الروحانيات يكون أتمَّ وأعمَّ، وكذلك الجواهر والأعراض، وذلك بحسب القبول والتناسب والنفوذ، وكذلك سريانُ أحكام الحقائق والمعاني والنسبِ بعضِها في البعض بواسطة الوجود الجامع بينهما بحسب شدّة المناسبة وقوّة المحبّة بين المتخلِّل والمتخلَّل.

فلمّا ناسبت مظهريةُ الخليل ﷺ لتعيُّن الحق فيه وبه من جميع الوجوه أو أكثرها بحسب مرتبته ومقام مظهريته للحق الذي هو ربّه، سرى كلّ منهما في الآخر سرايةً كلّيةً في إبراهيمَ في محبّة ربّه أو في ربّه؛ فظهر في هوية إبراهيم إنّيّةُ الحق، وكذلك يتخلّل إبراهيمُ في الحضرات الإلهية، فقام بجميع المظهريات الإلهية الأسمائية على الوجه الأتمّ، وظهرت فيه وبه ومنه أيضاً حقائقُ الحضرات بالظهور الأكمل الأعمّ، فاتّخذه الله خليلاً، وهذه الخُلَّة كسراية العرض بالجوهر اللطيف في الكثيف، حتى يكون بحيثُ جوهره.

ونذكر قولَ الخليل ﷺ يوم القيامة، حين يفزع الخلائق إليه في الشفاعة، فيقولون له: أنت خليل الله اشفع لنا. أو كما يقولون له، فيقول: إنّما كنتُ خليلاً من وراء وراءٍ، والخُلَّة المحمّدية أفضلُ وأكملُ، ونظيره سراية اللطيف المناسب في مثله لطافةً ومناسبةً بالحرارة المعتدلة، الحبّية، الملزمة لكمال تخلُّلِ أحدهما في الآخَر، وانحلاله، حتى يرتفع التمايز ويتّحد الخليلان كما ينحلّ ويتخلّل الأبوان في الصنعة وهما العيان والعروسان المطهَّران المثبتان المحلولان إذا مزجناهما على ميزان العدل، وألزمناهما الطبخَ الطبيعيَّ، فإنّهما ينحلّ كل منهما في الآخر انحلالاً لا مفارقة بعده أبداً، وينعقدان جوهراً واحداً، فإذا التقيناه ذاب ذوباناً واحداً وعاص عوصاً واحداً، ولا يطير أحدهما دون الآخر، فيكون أحدهما عين الآخر، كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبَة: ٦٢] فأفرد الضمير في الخبر المحمول بعد تثنية المبتدأ الموضوع، وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النِّساء: ٨٠] وقال: «هذه يد الله» وأشار إلى يده ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «أو لتخلّل الحق وجودَ صورة إبراهيم عليه السلام وكلُّ حكم يصحّ من ذلك؛ فإنّ لكلّ حكم موطناً يظهر فيه لا يتعدّاه؛ ألا ترى الحقَّ يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذمّ؟».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحق ـ من حيث تعيّنه بوجوده في صورة إبراهيم ـ يُضاف إليه جميعُ ما يضاف إلى إبراهيمَ من صفات المخلوق، ولا يُتعدّى إليه في الصورة الإلهية الأزلية، فإنّه ـ تعالى ـ أخبرنا أنّه ينادي، ويَمكُر، ويستهزىء، ويَسخَر، ويَمرُض، ويجوع، ويظمأ، على لسان الصادق الذي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النّجم: ٣، ٤] وذلك بظهوره وتعيّنه في إنّيّة العبد، بوجوده الحقِّ، كما علمت، فاذكر.

وقوله: «وكلّ حكم يصحّ من ذلك؛ فإنّ لكلّ حكم موطناً يظهر فيه لا يتعدّاه» يريد ـ رضي الله عنه ـ أنّ انضياف أصناف الأحكام والأحوال والأخلاق والأفعال والأسماء والنعوت الخلقية ـ التي تُوهم النقص، وتوجب الذمَّ في مرتبة العقل والشرع أو العرف ـ إلى الجناب الإلهي بالأصالة ـ كما ذكرنا ـ ليس إلاّ من حيث تعيّنه بالوجود في عين هذا العبد الذي به وفيه ظهرت تلك النقائصُ، لا من حيث هو هو، ولا من حيث موطنٍ آخر، فإنّ موطن الدنيا وظهور الوجود الحقِّ بالعبيد في الدنيا يوجب ذلك، وعامّتها منتفية عن العبد أيضاً في الدار الآخرة والمواطن الجِنانيّة، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ألا ترى المخلوق يظهر بصفة الخالق من أوّلها إلى آخرها وكلُّها حق له، كما هي صفات المحدثات حق للحق».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ صفات المحدثات ـ من حيث تعيّن الوجود الحقِّ بالمحدثات وفيها بحسبها ـ ينضاف إليه جميعُ صفات المحدثات وأفعالها وآثارها، وهي حق له استحقّها من حيث تعيّنه وظهوره فيها وظهورها ووجودها به، ولأنّ الوجود، له صلاحيةُ الظهور بها وإظهارها، وذلك مقتضى حقيقته، وكذلك من حيث هذا الوجه، وباعتبار أنّ حقائق المحدَثات وأعيانها الثابتة في العلم الذاتي الأزلي هي شؤون الحق ونسبة الذاتية ـ التي هي فيه هو لا غير ـ يثبت أيضاً كذلك للمحدثات جميعُ الأسماء والصفات والنعوت والنسب التي للحق من أوّلها إلى آخرها، وهي حق له من هذين الوجهين، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾** [الفَاتِحَة: ٢] **فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود. ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾** [هُود: ١٢٣]**، فعمَّ ما ذُمَّ وما حُمِد، وما ثَمَّ إلاّ محمود أو مذموم**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ كل حمد من كل حامد لكل محمود فإنّه لله؛ لأنّه المحمود بالحقيقة في كل مظهر وموجود بما ظهر فيه من الكمالات والمَحامد، والظاهرُ بها في ذلك الحامد، فإذن هو الحامد والمحمود والحمد، فاذكر أقسام حمد الحمد، كما ذكرنا في شرح الخطبة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**اعلم أنّه ما تخلَّل شيء شيئاً إلاّ كان محمولاً فيه، فالمتخلِّل ـ اسم فاعلٍ ـ محجوب بالمتخلَّل ـ اسمَ مفعولٍ ـ فاسم المفعول هو الظاهرُ، واسم الفاعل هو الباطن المستور، وهو غِذاء له، كالماء يتخلّل الصوفة فتربو به وتتّسع**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ إبراهيم عليه السلام بتخلّله جميع الحضرات الإلهية يكون محمولاً في الحق، محجوباً، فهو للحق جميعُ أسمائه وصفاته الظاهرة عليه، فهو غذاؤه بالأحكام والنعوت والأسماء والصفات، وكذلك بتخلّل الوجود الحق صورةَ إبراهيم يكون محمولاً في إبراهيم، فيكون الحق سمعَه وبصرَه ولسانَه وسائر قُواه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإن كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميعُ أسماء الحق سمعَه وبصره وجميعَ نِسَبه وإدراكاته. وإن كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور، باطن فيه، فالحق سمعُ الخلق وبصره ويده ورِجله وجميع قواه، كما ورد في الخبر الصحيح**».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى مقامَي قُرب الفرائض والنوافل؛ وذلك أنّ وجود الحق هو الأصل الواجب ـ وهو الفرض ـ ووجود العالم ـ وهو العبد ـ نفلٌ وفرع عليه؛ لأنّ الوجود الحق لكمال سَعَته وَسِعَ الحقَ المطلقَ، والخلقَ المقيَّد، فإذا ظهر الحق، خفي العبد فيه، كان الله ولا شيء معه أوّلاً ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] آخراً، فكان العبد سمعَ الحق وبصره وسائر قواه، كما قال ـ ﷺ ـ «إنّ الله قال على لسان عبده: سَمِع الله لمن حمده. هذه يد الله، واليدُ يدُ محمّدٍ ـ ﷺ ـ وكذلك هو الرامي حقيقةً في ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفَال: ١٧]، فيده يد الحق والحق هو الرامي؛ لنفيه الرمي عن محمّد في قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفَال: ١٧]، وإثباتِه الرميَ للحق بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: ١٧].

والثاني قُربُ النوافل، فهو كون الحق بوجوده محمولاً في إنيّة العبد وهويّتِه له فهو سمع العبد وبصره ولسانه وسائر قواه، والحديث الثابت في الصحيح المُثبت سرَّ المقامين قد ذُكر فيما ذُكر، فتذكّر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم إنّ الذات لو تعرَّت عن هذه النسب، لم تكن إلهاً. وهذه النسبُ أحدثتها أعيانُنا؛ فنحن جعلناه بألوهيتنا إلهاً، فلا يُعرَفُ حتى نُعرَفَ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ تحقّق أحد المتضايفين يتوقّف على الآخر بالضرورة فالإلهية والربوبية والخالقية لا تتحقّق إلاّ بالمألوه والمربوب والمخلوق وجوداً وتقديراً، فلا يُعرف الله من كونه إلهاً، حتى يُعرف المألوه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «مَن عَرَفَ نفسه فقد عرف ربَّه»[1] وهو أعلمُ الخلق بالله. فإنّ بعض الحكماء وأبا حامد ادّعوا أنّهم يعرفون الله من غير نظر إلى العالم، وهذا غلط. نعم، تُعرف ذات قديمة أزليَّة لا يُعرف أنّها إله، حتى يُعرف المألوه، فهو الدليل عليه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الأُلوهية والربوبية وغيرهما من النِسَب لا تحقّق لها ـ كما مرّ ـ إلاّ بالمألوهية والمربوبية؛ فإنّها حقائقُ إضافية، فلا وجود لها إلاّ بالنسبة والإضافة، ولا تثبت للذات المطلقة إلاّ بشرط موصوفيتها بالإيجاد والربوبيّة، ولا ربوبية إلاّ بالمربوب؛ فالربوبية والإلهية والخالقية ومعرفتها يتوقّف ثبوتها للذات المطلقة على المربوب والمألوه والمخلوق وإن لم يتوقّف وجودها الذاتي على شيء أصلاً؛ فإنّ الله من حيث ذاته غنيّ عن العالمين وعن الأسماء الإلهية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثمّ بعد هذا في ثاني حالٍ يُعطيك الكشفُ أنّ الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى أُلوهيته، وأنّ العالم ليس إلاّ تجلّيَه في صور أعيانهم الثابتةِ التي يستحيل وجودها بدونه وأن يتنوَّع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منّا أنّه إله لنا»**.

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى أنّ الواجب على كلٍّ أن يعرف ربّه وإلهه الذي يعبده، وذلك لا يكون إلاّ بعد معرفة عبدانيّته ومربوبيته، فإذا عرف نفسه عبداً مربوباً، تأتّىٰ له أن يعرف أنّ له إلهاً هو ربُّه خَلَقه.

---

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٥٣٢) [٢/٣٤٣] والهروي في المصنوع [١/ ٣٤٧].

ثم بعد هذه المعرفة الصحيحة إن عرف أنّه موجود بالحق، أو عرف أنّ الموجود هو الحق في عينه وصورته يتنوّع ظهوره بحسب خصوصية المظهر، عرف أنّ العالم تجَلٍّ منه، فهو الظاهر بالعالم وفيه بحسب خصوصية حقيقة العالم من القبول، فهو من حيث ظهوره في العالم المحدَث كان دليلاً على نفسه أنّه أحدثه وأوجده، وكان الحق حينئذٍ من حيث ظهوره فيه دليلاً عليه أنّه ربٌّ، إله، خالق لك، فافهم، فما أنت إذن أنت على ما كنتَ في زعمك، بل تعيُّن وتَجَلٍّ من تجلّياته في مرتبةٍ كلّية أو جزوية، في حقيقةِ عينٍ ثابتة علميّة أزلية ذاتية من جملة شؤونه الذاتية التي لم تُوجَد ولا شَمَّت رائحةً من الوجود العيني، بل هي على وجودها العلمي الأزلي الأبدي، والموجودُ المشهود منك في الأعيان تجلّى لظاهرٍ في مظهر، وكذلك الموجود المشهود من العالم تَجَلٍّ كلّي وتعيُّنٌ عيني ظهر في مظاهرَ ومَجالٍ وتَراءى في مناظرَ ومَراءٍ كثيرةٍ مختلفة، فما يُشهَد ولا يوجَد في المرآة إلاّ الحق لا المرئيّ؛ فإنّ متعلَّق الشهود والوجود ليس إلاّ المثالَ الظاهر من ناظرٍ واحد مُحاذٍ بصورته لهذه المَرائي الكثيرة، وهي أعيان العالم وحقائقُه فانظر ماذا ترى، فأنت يا أخي على عدميّتك الأزلية، والمشهودُ هو الوجود الحق الظاهرُ في مظهريّتك ومرآتك، وهو الدليل على نفسه من جهتين ومرتبتين: مطلقةٍ ومقيَّدة، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثمّ يأتي الكشفُ الآخَر، فيُظهر لك صورَنا فيه، فيظهر بعضُنا لبعض في الحق، فيَعرف بعضنا بعضاً، ويتميَّز بعضنا عن بعض، فمنّا مَن يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفةُ لنا بنا، ومنّا مَن يجهل الحضرةَ التي وقعت فيها هذه المعرفةُ بنا** ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البَقَرَة: ٦٧].

قال العبد: أمّا في الكشف الأوّل فشهِدتَ الحق في مجالي: حقائق العالم ومَرائي مظهرياتِه بحسبها، فكان الشاهد والمشهود هو الحق، وفي هذا الشهود مرتبتان لأربابهما:

إحداهما: أنّ الحق هو الموجود المشهود في حقائق العالم وأعيان المحدَثات وهي مظاهرُ للحق موجودةٌ في أعيانها، ظهر الحق بها وفيها وبحسبها، نحواً من الظهور، وضرباً من التجلّي.

وفي الثانية: يكون الحق أيضاً كذلك هو الموجودَ المشهود في مَراءٍ غير موجودة في أعيانها، بل هي على عدميّتها العينيّة ووجودها العلمي، ظهر الوجود الواحد الحق المنسحب عليها بحسب خصوصياتها وقابلياتها، فظهر الوجود الواحد

الحق بهذه المظاهر المختلفة مختلفَ الصور، فالمشهود الموجود في الشهودين هو الحق.

وأمّا الكشف الثالث فيُعطي أنّ المشهود نقوش أعيان العالم وصورُها وأمثلتها في مرآة الوجود الواحد الحق الموجود هو الحق المشهود في صور نِسَبه ونقوش شؤونه وأحواله الذاتية العينيّة، وهي ـ أعني النِسَبَ والشؤون التي هي أعيان العالم ـ لم تنتقل من العلم الذاتي إلى العين، ولكن أثّرت في مرآة الوجود الحق من حيث قبوله وصلاحيته لتلك الآثار هيئاتٍ وصوراً منها بحسبها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلاّ بنا، بل نحن نحكم علينا بنا، ولكن فيه، فلذلك قال: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾** [الأنعام: ١٤٩] **يعني على المحجوبين إذ قالوا للحقّ: لِمَ فعلتَ بنا كذا وكذا ممّا لا يوافق أغراضهم؛ فيَكشف لهم الحقُ عن ساقٍ، وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أنّ الحق ما فعل لهم ما ادّعوه أنه فعله، وأنّ ذلك منهم، فإنّه ما علمهم إلاّ ما هم عليه، فتُدحض حجّتُهم، وتبقى الحجةُ لله البالغة»**.

قال العبد: إنّ الحاكم علينا نحن على الكشفين معاً؛ لأنّا على الكشفين معاً إمّا تَجَلٍّ وحقٌ متعيِّن بمقتضَيات أعياننا الثابتة، أو صورُ أعيانٍ ظَهَرنا في مرآة الوجود الحق بمقتضيات أعياننا وخصوصياتنا كذلك، فإذن لم يحكم الحق علينا في كلّ ما حَكم علينا، دنيا وآخرةً، روحاً وجسماً، ظاهراً وباطناً، شقاوة وسعادة، إلاّ بموجب ما اقتضت خصوصياتُنا واستعداداتُنا غيرُ المجعولة، الذاتيةُ،وقابليّاتُ مظهرياتنا التي استدعَت من الحق أن يحكم علينا بما نستأهله ونستحقّه، والله العليم، الحكيم، العدل، الحَكَم لا يَحكم على كل محكوم عليه بكل حكم حَكم عليه إلاّ بموجب علمه بالمحكوم عليه، وبالحكم الذي يطلبه ويقتضيه بحقيقَته وعلمِه به على ما هو عليه وبحسبه وبموجب استعداده، ولا يُنسَب إلى الحق ما يتوهّمه أهل الجهل ـ أنّ الله قدّر وحَكم على الخلائق، أو كتَب عليهم بما ليس فيهم ـ وهو ظلم محض إن يقدِّر على أحد ويَحكم عليه قبلَ وجوده في الأزل بأفعال وأحوال وآثار ليست فيهم ومنهم، ثم إذا صدرت منهم في الدنيا بموجب ما قدَّر وكتَب عليهم، طالَبَهم بذلك في الآخرة، وعاقبهم، وأخذهم بها، وعذّبهم، تعالى الله عمّا يقول الظالمون الجاهلون علوًّا كبيراً، بل الله يَحكم علينا بمقتضَيات استعداداتنا وبموجب خصوص قابليّات صور معلوميّاتنا له أزلاً، فلم يَحكم علينا إلاّ لما طَلَبنا منه أو حَكَمنا أن يَحكم علينا بذلك، فما حَكم علينا إلاّ بحُكمنا ونحن صورُ نِسَبِ علمِه وشؤونِه وأحوالِه الذاتية النفسية، بل نحن حَكَمنا علينا بالحق وفيه، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإن قلت: فما فائدة قوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾** [الأنعَام: ١٤٩]؟ **قلنا: «لو» حرفُ امتناع لامتناع، فما شاء إلاّ ما هو الأمر عليه. ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم العقل؛ وأيُّ الحكمين المعقولين وقع فذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته. ومعنى «لَهَدٰيكُم» أي لبيَّن لكم. وما كلُّ ممكن من العالَم فتح الله عينَ بصيرته، فأدركَ الأمرَ في نفسه على ما هو عليه؛ فمنهم العالم والجاهل. فما شاء، فما هداهم أجمعين، ولا يشاءُ. وكذلك ﴿إِن يَشَأْ﴾** [النِّساء: ١٣٣] **فهل يشاء؟ هذا ما لا يكون».**

قال العبد: «لو» في «**لَو شاءَ لَهَدَىٰ**» تعليلُ عدمِ الهداية لعدم المشيّة، فإنّه حرف امتناعِ لامتناعِ ما يُسند إليه، فحيث أُسند إلى المشيّة بيَّن امتناعَ المشيّة، وإنّما جاء لعدم الهداية وامتناعها لامتناع المشيّة، يعني ما هداهم أجمعين؛ لأنّه لم يشأ هدايتَهم أجمعين؛ لعلمه أنّهم لا يستعدّون لقبول الهداية جميعاً، بل البعضُ، فشاء بموجب علمه هداية البعض المستعدّين لها، فهداهم، ولو شاء هداية الكلّ لهدى الكلّ، ولكنّه لم يشأ؛ لعدم تعلّق العلم بهداية الكلّ؛ لِما لم يكن في قابليتهم الاهتداءُ؛ إذ المشيّة ـ وهي تخصيص بعض المعلومات للهداية ـ تابعة للعلم في تعلّقه بهداية البعض الذين لهم قابلية الهداية، فما شاء إلاّ ذلك البعضَ؛ لأنّ مشيّة الحكيم العليم لا تتعلّق إلاّ بما فيه صلاحِيَّةُ ما يشاء، وإلاّ لكان عبثاً، ويتعالى عن ذلك علوا كبيراً. وكذلك ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ [النِّساء: ١٣٣] حرفُ امتناعِ وشرطٍ ممتنعٍ دخل على المشيّة؛ لامتناع الإذهاب، فامتنع إذهابهم؛ لامتناع تعلّق المشيّة به، فهل يشاء الممتنعَ؟ هذا لا يكون؛ لعدم تعلّق مشيّة الحكيم بالممتنع.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فمشيَّته أحدية التعلّق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلمُ نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك؛ فليس للعلم أثر في المعلوم».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لأنّه ما جعله على ما هو عليه، بل تعلّق به بحسبه، وهذا ظاهر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«بل للمعلوم أثر في العلم فيُعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ العلم إنّما يتعلّق بالمعلوم بحسب ما هو المعلوم عليه فهو تابع للمعلوم في تعلّقه به، فليس للعلم أثر في المعلوم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وإنّما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطَبون وما أعطاه النظرُ العقلي، ما ورد الخطاب على ما يُعطيه الكشف. ولذلك كثُر المؤمنون وقلّ العارفون أصحابُ الكشوف ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ ١٦٤﴾ [الصَّافات: ١٦٤] **وهو ما كنتَ به في ثبوتك ظهرتَ به في وجودك، هذا إن ثبت أنّ لك وجوداً، فإن ثبت أنّ الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق، وإن ثبت أنّك الموجود، فالحكم لك بلا شكّ. وإن كان الحاكم الحقَّ، فليس له إلاّ إفاضةُ الوجود عليك، والحكم لك عليك، فلا تَحمَد إلاّ نفسَك ولا تذمّ إلاّ نفسك، وما يبقى للحق إلاّ حمدُ إفاضة الوجود، لأنّ ذلك له لا لك»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الله ـ تعالى ـ إنّما يخاطب عباده على قدر فهمهم وبحسب ما تواطأوا عليه، إنّ الله لو تعلّقت مشيّته بهداية الجميع، أو بإذهاب الجميع، لهداهم جميعاً، أو أذهبهم جميعاً، هذا مبلغ علوم أهل العموم من المخاطبين؛ لاقتصارهم في نظرهم على ظاهر المفهوم من كمال القدرة والإرادة، وهو نصف البحث، فلو رُزِقوا العُثُورَ على الشطر الآخَر، لفازوا بإدراك الأمر على ما هو عليه، وهو مقتضى الكشف بأنّ المشيّة لا تتعلّق إلاّ بمقتضى الحكمة، والعلمُ والحكمة يُعطيان أن ليس في قوّة استعداد الجميع وقابليتهم صلاحيةُ الهداية، بل في البعض، فتعلّقت المشيّةُ بهداية المهتدين بنوره، لما في استعدادهم لقبول نور الهداية، والذي لم يستعدَّ للهداية في حقيقته وخصوصية عينه الثابتة، لم تتعلّق بهدايته المشيّةُ، فلم يَهتد، وهذا مقتضى الكشف الصحيح والحقّ الصريح الرجيح، فرزق الله أهل الكشف والتحقيق الاطّلاعَ على هذا السرّ ـ وهو سرُّ القدر ـ فنزع بذلك عن قلوبنا غلَّ الاعتراض على الله بالجهل، كما اعترض أهل الحجاب من الجمهور في أفعاله وأوامره وأحكامه، ونسبوا إلى الله الظلم، وأجاز بعضهم الظلم من الله ـ تعالى ـ على خلقه؛ لأنّهم تحت تصرّفه وهو موجودهم وربّهم، فله الحكم، وعُدِّل منه الظلمُ، وكلُّ ما قالوا جهل بالحقائق؛ لأنّ حقيقة الظلم لا تنقلب عدلاً، ثمّ الحكيم لا يريد ولا يفعل إلاّ ما اقتضته حكمتُه، فهو لايكلّف نفساً إلاّ وُسعَها، ولا يطلبها إلاّ ما آتاها، وإلاّ فما هو بحكيم، وحكم بخلاف حكمته وعلمه، والله ـ تعالى ـ حكيم، فهو لا يسومُنا ما ليس فينا، فافهم، وهذا بيِّنٌ فللّه الحجّة البالغة، فما منّا أحد إلاّ له مقام معلوم، فنحن ـ مَعاشرَ أهل الكشف والشهود ـ بحمد الله لم نقِف مع علوم

هؤلاء المجتهدين، فكشف لنا بحمد الله ما وراء هذا السرّ، وذلك بمقتضى أعياننا الثابتة في العلم الأزلي، فالحكم للعين فينا إن كان لنا وجود حقيقي على ما تقرَّر، وإن لم يكن لنا وجود، فالحكم لنا علينا أيضاً كما مرّ مراراً، فاذّكر، فما يصل إليك نور الوجود إلاّ بموجب استعدادك، فإن كان على الوجه الأكمل، فلا تَحمَدُ إلاّ نفسك؛ فإنّها صورة شأنٍ إلهي من الشؤون، وإن وجدتَ غير ذلك فلا تلومنّ إلاّ نفسك، وليس لله ـ تعالى ـ إلاّ حَمدُ إفاضة الوجود، وليس للوجود إلاّ إظهارُ ما كنتَ عليه وكان فيك منك أزلاً، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فأنت غِذاؤه بالأحكام»**.

يعني: أنّ الوجود الحقّ إنّما يظهر بصورة أحكام عينك، فقد تغذّى بصورة العين الثابتة وجود ظهر فيك بحسبك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهو غذاؤك بالوجود»**.

يعني: لأنّك ظهرت بالوجود، فإنّ أحكام عينك الثابتة لا تظهر إلاّ بالوجود، كما أنّ الوجود لا يتعيّن ولا يظهر إلاّ بحسب تلك الأحكام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فتعيّن عليه ما تعيَّن عليك ـ وهو حكمك بالأمر منه إليك ومنك إليه ـ غير أنّك تُسمّى مكلَّفاً، وما كلَّفك إلاّ بما قلتَ له: كلِّفني بحالك وبما أنت عليه، ولا يسمَّى مكلَّفاً ـ اسم مفعول ـ؛ إذ لا كُلفة عليه»**.

يعني: أنّ الحكم منك وإن توجّه على الحق أن يكلِّفك بما حكمتَ، فإنّه لا يسمّى مكلِّفاً ـ اسمَ مفعولٍ ـ كما أنّك لا تسمَّى مكلِّفاً ـ اسم فاعلٍ ـ؛ لكون الفعل والتأثير والحكمِ لله بالأصالة ـ فإنّه أحدية جمع حقائق الوجوب والإيجاب والفعل والتأثير ـ والانفعالِ والتأثّر والقبولِ لك بالافتقار الأصلي الذاتي، كما علمتَ، فاذكر، فهكذا أعطت الحقائقُ، فإن حكمتَ وأثّرت وفعلتَ، فلأنّك حقيقة من حقائق الجمع الإلهيّ، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فـيَحـمَـدني وأحـمَـده ويـعـبُـدني وأعـبـده»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: يحمدني الحقُّ على كمال قابليّتي وحُسنِ قبولي لنور وجوده، وإظهارِ صورته على ما هي عليها من غير تغيير.

وأحمَده: أُعَرِّفه بالكمالات التي ظهر بها فيَّ، أو ظهرتُ بها فيه.

ويعبدني، أي يطيعني ـ لمّا سألتُه ـ بالإجابة، كما قال رسول الله ـ ﷺ ـ حين قال له أبو طالب: ما أطوعَ لك ربَّك يا محمّد!: «وأنت يا عمِّ إن أطعتَه أطاعك»(١) والعبادة: الطاعة على أحد معانيها، والعبادة: الجحود أيضاً، يقال: عَبَد حقَّه أي جحد، والعبد يطيع الله في ظهوره بالإلهية والربوبية، فإذا ظهر في تعيّنه بصورةِ مخلوقٍ وصفتِه، وجحده وأنكره.

وقال ـ رضي الله عنه ـ:

«ففي حالٍ أُقِرُّ به وفي الأعيان أجحده» **«فيَعرفني وأُنكره»**

أي هو من حيث هو يعرفني على كلّ حال. وأمّا «أُنكره» أي هو من حيث هو يعرفني على كل حال وأنا أُنكره حال ظهوره في صور الأعيان المحدثة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأعرفه فأشهَده»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنا في نفس الأمر أعرفه وأشهده؛ لكون المعرفة والشهود من مقتضى حقيقتي منه، فهو يعطي المعرفةَ والشهود.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«وأنّى بالغِنى وأنا أُساعده وأُسعِده؟»

يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى توقّف النِسَب الأسمائية على الأعيان الكونية؛ فإنّ الإلهية متوقّفة على العبودية، فهو ـ من حيث إنّيّتي العبدانية ـ يساعده بي ويُسعده، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِن تَنصُرُواْ اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمّد: ٧] والنصر: المساعدة والإسعادُ في تحقيق الربوبية والألوهيّة؛ وحسنُ تأتّي القابِل في كمال مظهريته لربّه إسعادُه له؛ فإنّ سعادة الحقائق والنِسَبِ الأسمائية أن تَظهر آثارها في مظاهرها، كما قلنا في كتاب «المنازل» لنا:

«وإذ الحقائقُ لم تَبِن آثارُها عُدَّت من الأموات لا الأحياء»

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«لذلك الحقُّ أوجدني فأعلَمُه وأُوجِده»

يعني: أنّما أوجدني الحق مظهراً له ومُظهراً، فأُوجده في العلم صورةً مطابِقةً لما هو عليه في العين.

---

(١) رواه أحمد في فضائل الصحابة، ومن فضائل علي، حديث رقم (١١٥٢) [٢/ ٦٧٥] وأبو القاسم علي بن الحسن في تاريخ مدينة دمشق، حرف الطاء [٦٦/ ٣٢٥].

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«بـذا جـاء الـحـديـث لـنـا وحـقَّـقَ فـيَّ مـقـصـدَه»

جاء في الحديث الثابت عنه عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله ـ تعالى ـ: «قد مَثَّلوني بين أعينهم»(١) أي أوجَدوا مثالي في رأي أعينهم علماً وشهوداً، فكلّ من كان في علمه بالله أصحَّ تصوُّراً للحق، فقد أوجده في علمه وشهوده.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولمّا كان للخليل هذه المرتبة ـ التي بها سمِّي خليلاً ـ لذلك سنَّ القِرَى. وجعله ابنُ مسرَّةَ الجبليُّ مع ميكائيل مَلَكِ الأرزاق، وبالأرزاق يكون تَغَذِّي المرزوقين، فإذا تخلَّل الرزق ذاتَ المرزوق ـ بحيث لا يبقى فيه شيء إلاّ تخلُّله ـ فإنّ الغِذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلِّها، وما هناك أجزاء، فلا بُدَّ أن يتخلّل جميعَ المقامات الإلهيةِ المعبَّر عنها بالأسماء، فتَظهَر بها ذاتُه جلّ وعلا»**.

قال العبد: لمّا تخلّل إبراهيم ـ بكمال مظهريته وسَعَتِها وحيطةِ فلكِ قابليته ـ جميعَ المقامات الإلهية ـ التي ظهر بها المسمّى وتخلُّله ـ وسرى فيها سرايةَ الرزق في أجزاء بدن المرزوق، فصار غِذاءً له، وكذلك الوجود الحق سرى ـ بأحدية جمع النفس الساري من حضرة جمع الجمع ـ في حقائق إبراهيم عليه السلام وصار غذاءً له، ولولا سرايته فيه بالصورة، لما وجد، فَغذّى إبراهيم عليه السلام ـ من حسن مظهريته وكمال قابليته ـ بأحكام عينه الوجودَ الواحدَ الأحدَ، وغُذِّي أيضاً بالوجود الحق حقائق عينه التي هي شؤون الحق وصور أنانيّته العينية، ظهر لذلك في حاله سرُّ هذه الحقيقة، فَسنَّ القِرىٰ للبادي والحاضر، وغذّى الخلائقَ من كلّ وارد وصادر، وواخى الله بينه وبين ميكائيل، مَلَك الأرزاق على مذهب ابن مسرّةَ الجبليّ، فإنّ حملة العرش ثمانية يومَ الفصل والقضاء، أربعةٌ منهم الملائكة الأربعة: جبرائيلُ، وميكائيلُ، وإسرافيلُ، وعزرائيلُ، وقد اختُلف فيهم وفي الأنبياء الذين هم معه في حمله، فجعل ابن مسرّةَ إبراهيمَ مع ميكائيلَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فـنـحـن لـه كـمـا ثـبـتـت أدلَّـتُـنـا ونـحـن لـنـا»

يعني: نحن ـ معاشر الكُمَّل ـ قائمون بالحق على ما ثبتتِ الأدلّة الكشفية، فنحن بحقائقنا الذاتيةِ شؤونُ الحق وأحواله، وفيه صور ونِسَب ذاتية له، وكذلك من حيث

---

(١) أورده أبو الفرج البغدادي في جامع العلوم والحكم [١/ ٣٦٥].

وجوداتنا المشهودة وإنائيّاتنا الظاهرةِ المعهودة الموجودة نحن لنا من حيث أعياننا، فإنّا من حيث صورنا العينية تماثيلُ وأشخاصُ وجوده لحقائقنا وأعياننا العينية.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«وليس له سوى كَوْني فنحن له كنحن بنا»

يعني: ليس للحق مظهرٌ أتمُّ وأكملُ من الإنسان الجامع ـ وهو الإنسان الكامل ـ أو الإنسان المفصَّل ـ وهو العالَم ـ فنحن بمَظهرياتنا وعبدانيّاتنا وظهورِه بنا كنحن من حيث أعياننا وحقائقنا قائمون بصور وجوده، فنحن لوجوده الحق في الوجود العيني كنحن له من حيث أعياننا في الوجود العلمي العيني، فهو باطننا ونحن ظاهره قائمون به وبوجوده، وهو ظاهر بنا وفينا أو بالعكس، فلا ننفكّ عنه ولا ينفكّ عنّا.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فلي وجهان: هُو وأنا وليس له أنا بأنا»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ «أنا» لفظ لا يصلح لإنائيّته إلاّ لفظاً لا حقيقةً، وظهور إنائيته حقيقةً في الوجود العيني إنّما هو بالإنسان الكامل؛ لأنّ الإنسان الكامل له وجه إلى الحق المطلق وهو باطنه وهويته الغيبية، ووجه أيضاً كذلك إلى العالم وهو إنائيته وظاهريته، وحيث لا تصلح لفظة «أنا» لظهور إنائيته ـ تعالى ـ فظهورها في إنّيّات الموجودات كلّها تفصيلاً أسمائياً، وفي إنائية الإنسان الكامل جمعاً ذاتيًّا.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ولكن فيَّ مَظهره فنحن له كمثل إنا»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: ظهورُ إنائيّة الحق حقيقةً فيَّ، لأنّي إناء تعيّنه الجامعُ الأفضلُ، وشخصُ إنّيّته الشاملُ الأكملُ؛ فالإنسان الكامل للحق كالإناء؛ فإنّه ظاهر فيه، ومتعيِّن به كتعيّن ما في الإناء بالإناء، فإنّيّته لهوية الحق إناء، فافهم.

وقد قلنا في هذا المقام؛ شعر:

يقولون لون الماء لون إنائه أنا الآن من ماءِ إناءٍ بلا لون

«﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]».

[٦] فصُّ حكمةٍ حقّيّة في كلمة إسحاقية

قد ذُكر سرُّ استناد الحكمة إلى الكلمة في الفهرس، فليُطلب من ثَمّ.

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فِداءُ نبيٍّ ذَبحُ ذِبحٍ لقربانٍ وأينَ ثُؤاجُ الكَبش من نَوس إنسان؟»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: نفسي فداءُ لنبيّ جُعِل ذبحاً عن ذِبح قربانٍ أُمر إبراهيم عليه السلام أن يقرّبه قرباناً لله تعالى، وأنّه عليه السلام إنّما أُمر أن يذبح قرباناً يناسب سرَّ قربانه بنفسه من حيث حقيقة الإسلام الذي هو الانقياد الحقيقي الكلّي لله من كلّ وجه وهو ذَبح النفس؛ تفديةً وقرباناً لخليله الذي أسلم له، ويحقّ أن يكون النفس الكاملة قرباناً للحق وهذا سرٌّ كماليٌّ إلهيٌّ يقتضيه مقام الخُلّة، فظهر هذا السرُّ على يدَي إبراهيمَ بالقربان الذي وقع به الذَبحُ، أعني الكبشَ الظاهر بصورة ابنه، وكان في الحقيقة كبشاً هو صورة سرِّ إسلام إبراهيمَ وابنه.

قال: «وأين ثُؤاجُ الكبش من نَوس إنسان؟» يستبعد ـ رضي الله عنه ـ: قيام الكبش في وقوع الذَبح به قرباناً لله، والذِبح ـ بكسر الذال ـ وهو المذبوح قرباناً لله، ولمّا تصوَّر الكبشَ بصورة ابنه في منامه، قصد عليه السلام ذبحه قرباناً لله.

وسرُّ ذلك أنّ الخليل عليه السلام لما أسلم لله حقَّ الإسلام، أراد أن يقرّب بنفسه؛ إذ لم يكن عنده أعزُّ من نفسه وهو حقيقة الإسلام، قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ [التوبة: ١١١].

وكما قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حين تحقّق بالفناء الكلّي في الله بسّر الإسلام: «وَدِدتُ أن أُقاتل في سبيل الله، فأُقتَلَ، ثمَّ أُحيا، ثمّ أُقاتل فأُقتلَ، ثم أُحيا فأُقاتل، فأُقتلَ»[1] فهذه ثلاث مراتبَ للحقيقة الإسلامية المحمدية، فإنّ له مبدأً ووسطاً ونهاية،

---

(١) رواه البخاري في صحيحه بلفظ: «والذي نفسي بيده وددت أني أقاتل في سبيل الله فأُقتَل ثم أحيا ثم أُقتل ثم أحيا ثم أُقتل ثم أحيا..» باب ما جاء في التمني..، حديث رقم (٦٨٠٠) [٦/٢٦٤١] وروى نحوه مسلم في صحيحه، باب فضل الجهاد..، حديث رقم (١٨٧٦) [٤/١٤٩٥] ورواه غيرهما.

فمبدأ التقرّب بالمال وما لَه في سبيل الله، والوسطُ الخروج والتقرّب بجسمانيته لله تعالى، والغايةُ التقرّب بروحه ونفسه إن كان له نفس.

فلمّا قام إبراهيم عليه السلام بحقيقة الإسلام، همَّ أن يتقرّب بنفسه إلى الله، بعد خروجه من مالِه، فكشف الله له عن سرّ إسلامه أنّه صورة استسلامه وانقياده لله، وأنّه مُؤَهَّل لأسرارِ أُخَرَ أكملَ منه أوّلها الإسلام ـ وهو الانقياد الجسماني ـ ثم الإيمانُ، ثم الإحسان، ثم الولاية، ثم النبوّة، ثم الرسالة، ثم الخلافة ـ وأوّلها الإمامة والخُلّة ـ ثمّ الاستخلاف، ولا نهاية للدرجات الأكملية، ففداه الله بذِبْحٍ عظيم وهو الكبش؛ لمناسبته ـ في سلامة النفس واستسلامه للذّبح ـ بالفاني عن نفسه، المقرِّبِ بروحه لله وتَشخُّص لإبراهيمَ في المنام بصورة ابنه عليه السلام لأنّه صورة سرّ إسلام إبراهيم والولد سرُّ أبيه، ولهذا أسلم نفسه للقتل ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾﴾ [الصّافات: ١٠٣] أُوحي إليه أنّ المُؤَهَّل للذّبح ظاهراً هو الكبش لا الإنسان، فإنّ الإنسان قائم بحقيقة الأمر وباطن السرّ، حيث فَنِي عن نفسه، وأسلم حقيقةً لربّ العالمين. وأمّا صورة هذا السرّ في الشاهد فإنّما هو الكبش، أوجده الله للذّبح على يد الإنسان وفيه كمالُه، وبذلك يبلغ درجةَ الإنسان، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«وعظّمه الله العظيمُ عِنايةً بنا أو به لا أدرِ من أيّ ميزانِ؟»

قال العبد: أسقط الياء ـ وفيه لطفُ تسويغٍ لذلك مع سَوَغانِ «لم أدرِ» أو «لم يُدرَ» مبنيًّا للمفعول ـ؛ احترازاً عن محذور وهو نَفي ما هو ثابت عنه وتحقّق؛ لعلمه ـ رضي الله عنه ـ: أنّ نيابة الكبش عن خليفة الله في القربات لمناسبة صحيحة بينه وبين الإنسان، فعظّمه الله ـ أي الفداء ـ بما أقامه مُقامَ أشرف عَبيده في أشرف القُرُبات إليه، تشريفاً له بذلك وتشريفاً وتعظيماً للصورة الإنسانية ـ التي إبراهيمُ وابنه عليها ـ أن يُقتل أو يقعَ عليه الذّبحُ، فإنّها صورة الله، فهي أعظم أن يقرّب به لعظمة صورة الله التي هو عليها، فقوله: «لا أدر» مع درايته إشارةٌ منه إلى أنّ الوجهين معاً صادقان في ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ولا شكّ أنّ البُدنَ أعظمُ قيمةً وقد نزلت عن ذبح كبشٍ لقربانِ»

يريد ـ رضي الله عنه ـ: أنّ قيمة البُدن أعظمُ من الكبش بالضِعف وأكثر؛ رعايةً لجانب الفقير، ولهذا تُجزي في الضَحايا عن سبعة، ولكن ليست البُدنُ مخلوقةً

للاستسلام ـ كما مرّ ـ دون أمر؛ فإنّ البُدن تُركَب وتُحلَب وقد تُذبَح للقربان، والغنمَ ليس إلاّ للذَبح، والحَلبُ والنتاجُ تبع لذلك بخلاف البُدن.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شُخَيصُ كُبَيشٍ عن خليفة رحمان؟!»

يحرّض ـ رضي الله عنه ـ على دراية هذا السرّ الذي استقصينا القول في بيانه هاهنا، وقبله في شرح فصّ إبراهيم في الفهرست، فانظر.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ألم تَرَ أنّ الأمر فيه مرتَّب وفاءً لإرباحٍ ونقص لخسرانِ؟»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الأقدار في قيم الأشياء مرتَّبة، فمَن فُدي نفسُه في سبيل الله بذاتٍ غاليةِ القيمة، عاليةِ المنزلة، فهو أعلى وأغلى، فمَن يُفدىٰ بما دون ذلك فكان ينبغي أن يُفدىٰ بالبُدن كما فُدي والدُ رسول الله، عبُد الله بنُ عبد المطّلب على ما عُرف واشتَهر، ولكنّ السرَّ ما ذكرنا.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فلا خلقَ أعلى مِن جَماد وبعده نباتٌ على قدرٍ يكون وأوزانِ
وذو الحِسِّ بعد النَبت والكلُّ عارف بخلاّقه كشفاً وإيضاحَ بُرهانِ
وأمّا المسمّى آدماً فمقيَّد بعقل وفكر أو قِلادةِ إيمانِ
بذا قال سَهل والمحقِّقُ مثلُنا لأنّا وإيّاهم بمنزل إحسانِ»

يريد ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الكَبش وإن نزل من كونه حيواناً على درجة الإنسان الكامل، وينقص في الدلالة والمعرفة والمظهرية عن الكامل، ولكنّه أعلى من الإنسان الحيوان؛ لكون الكبش عارفاً بخلاّقه كشفاً وبالذات والحقيقة، لا بالفكر والعقل كالإنسان الحيوان؛ فإنّ معرفة العارف من الإنسان الحيوان معرفةٌ نظرية استدلاليّة وقد لا تطابق الواقع في نفس الأمر؛ لإمكان وقوع خلاف نظره واستدلاله في نظر ذي نظرٍ واستدلال آخر من وجهٍ آخَرَ، بخلافه دلالةُ الحيوان ومعرفته الذاتية الفطرية التي فطره الله عليها؛ إذ لا خلاف في ذلك أصلاً؛ لكونه فُطر عليه.

فإن قلت: وكذلك الإنسانُ، فطره الله على معرفته.

قلنا: نعم، ولكنّ الإنسان الحيوان غيَّر معرفتَه الفطريةَ، ومازج بها وخلطها بتصرّفات فكرية، وحركاتِ إراديّة نفسية، ومعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي

﴿فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ [الرُّوم: ٣٠]. إنّ المَعنِيَّ بـ«الناس» الكُمَّلُ، لا الإنسانُ الحيوان إلاّ من حيث ما أشار إليه رسول الله ـ ﷺ ـ: «كلُّ مولود يولَد على الفطرة ـ وبروايةٍ ـ على فطرته، فأبواه يهوّدانِهِ أو ينصِّرانه أو يمجِّسانِهِ»[1] الحديثَ.

وأعلى المخلوقات في هذا الكشف والمعرفة المعدنُ والجماد؛ لكونه أبقى وأدومَ على هذه المعرفة الذاتية الفطرية، وليس فيه أصلاً تغيُّر عن جِبِلَّته الفطرية ما دام ذاتُه، والجماد كامل التأتّي والقبول الانقيادي الذاتي لكلّ ما تصرَّف فيه متصرِّف عليهم بمصارفِ تصريفه بلا تأبٍّ ولا تصرّفٍ مُخرجٍ له عن كمال الانقياد والطاعة الذاتيَّين لله فاطر السماوات والأرض وما بينهما، فالجَماد أتمُّ في هذا النوع من المعرفة؛ فإنّه تحقَّق بالذات والمرتبة والوجود أن لا متصرِّف إلاّ الله، ولا تصرُّفَ إلاّ لله، فهو بالحقيقة والوجود والمرتبة مستسلم، منقاد، قابل، مطواع لما أراد الله منه.

ودونه في المرتبة النباتُ النموّ ولكن تلك الحركةُ الطبيعية الفطرية بالنموّ تضاف إليه عرفاً، فيقال فيه: إنّه جسم نامٍ، فذلك نوعُ تصرّفٍ طبيعي زاد على أصل الفطرة التي للجماد، وبهذا تنقص معرفته عن معرفة الجماد.

وكذلك الحيوانُ ذو الحسّ والحركة الإرادية، ينقص في المعرفة المذكورة عن النبات؛ لزيادة تصرُّفٍ وحركة في الحيوان بحيوانيته، فينقص بقدر ما زاد على الجماد الثابت على أصل المعرفة الفطرية، وعلى النبات بل بالضعف.

ثم الإنسان الحيوان ينقص عن سائر الحيوان والنبات والجماد في هذه المعرفة التنزيهية[2] الفطرية الإلهية غير المتغيّرة بالآثار النفسية والتصرّفات العرَضية غير الذاتية، وفي الحيوان تحقّق بها الغَنَم، فانظر كمال انقياده واستسلامه لأمر الله بالذبح فيه، فإن لم تشهد ما يُشهدك الله فآمِن بما قال الصحابيُّ عن بُدن النبيّ ـ ﷺ ـ حين أمر النبيّ عليه السلام بتقريبها لله قَرابينَ: إنّها جعلت يَزدَلِفنَ إليه بأيّهنّ يَبدأ في قربانه.

فكن يا أخي! إمّا من أرباب القلوب الذين يشهدون الله بقلوبهم، ويشهدون الأمر على ما هو عليه الأمر في نفسه عند الله، أو ألق السمعَ وأنت شهيد، تَحظَ بدرجة الإيمان، إن لم تَرقَ إلى ذَروَة فلك الإحسان، وهو العلم والشهود والكشف

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم (١٣١٩) [١/ ٤٦٥] ورواه مسلم باختلاف يسير في لفظه، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة..، حديث رقم (٢٦٥٨) [٤/ ٢٠٤٧] ورواه غيرهما.

(٢) وفي نسخة التزيهة.

والعيان، التي أُوتِيَها الإنسان ـ أعني الكامل ـ فقام بمظهريته ـ الجامعة الكاملة ـ لله، وعرفه حقَّ المعرفة حين قَصَر عن ذلك الإنسانُ الحيوانُ وسائرُ المخلوقات في الأرَضين والسماوات، ومن المُبدَعات جميعُ الروحانيات السِفليات والعِلويات، ولكنّ الإنسانَ الحيوانَ تصرّف في فطرته الظاهرة؛ وأحدث أحكاماً بعقله ووهمه، أو بموجب حَدسه وظنّه وفهمه في زعمه ومَبلغ علمه وإيمانه؛ وكَشْفه مقيَّداً لمطلقٍ؛ وحَصَره في مقتضى مَدركه ومُوجب فكره وعقله؛ وجَزَمه بجُرمه في حكمه فكان مِنَ ﴿بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤]. فلهم الفرض والتقدير والحِسبانُ، ولنا ـ بحمد الله ـ التحقيقُ والإيمان، والكشف والعِيان، والشهود والإيقان، والعلم والبيان، والحمد لله وليِّ الإحسان.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

فَمن شَهِد الأمرَ الذي قد شهدتُه	**يقول بقولي في خَفاءٍ وإعلانِ**
ولا تَلتفِت قولاً يخالف قولَنا	**ولا تَبذُرِ السَمراء في أرضِ عُميانِ**
هم الصُمُّ والبُكمُ الذين أتى بهم	**لأسماعنا المعصوم في نصِّ قرآنِ**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: مَن شهد الحقَّ متعيَّناً في الأعيان الوجودية، عَرَف أنّ دلالاتِها على الحق ذاتية فطرية، وعلومَها بمُوجِدها بموجب وجودها وفَطْرها لا بموجب فكرها ونظرها، وهذا العلم هو المعتَبر عند معتبِرها، ومن لم يشهدها كذلك، فقد شهد حجابيّاتِ الأشياء، ولم يَرَ الحقَ الموجود المشهودَ، فَعمي عن الحق، فإذا أُخبر بخلاف مُدرَكه، لم يَسمع فهو الأصمُّ، وليس له أن ينطق بالحق عن الحق، فهو أبكَمُ، ولذلك نفى الله عن المحجوبين السمعَ والبصر والعقل والبيان والنطق مَنفيًّا عندهم وهو شهود وجه الحق في كل مشهود، والسَماعُ عن الحق في كلِ نطق وناطق، والنطقُ بالحق كذلك، فـ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**اعلم ـ أيَّدنا الله وإيّاك ـ أنّ إبراهيمَ الخليلَ** عليه السلام **قال لابنه:** ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصَّافات: ١٠٢] **والمنام حضرة الخَيال فلم يعبِّرها، وكان كبشاً**[1] **ظهر في صورة ابن إبراهيمَ في المنام، فصدَّق إبراهيمُ الرؤيا،**

(١) وفي نسخة [كبشاً].

ففداه ربُّه مِن وَهم إبراهيمَ بالذِبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يَشعر، فالتجلّي الصوري في حضرة الخيال يحتاج إلى علم آخَرَ به يُدرَك ما أراد الله بتلك الصورة، ألا ترى كيف قال رسول الله ـ ﷺ ـ لأبي بَكر في تعبيره الرؤيا: «أَصَبتَ بعضاً وأخطأت بعضاً»[1] فسأله أبو بكر أن يعرِّفه ما أصاب فيه وما أخطأ، فلم يفعل ﷺ.

قال العبد: حضرة المثال وحضرة الخيال حضرة تجسُّد المعاني والحقائق والأرواح والأنفُسِ وحقائِق الصور والأشكال والهيئات الاجتماعية، فمَن رأى صورةً أو شكلاً أو هيئةً ولم يعبِّرها ولم يؤوِّلها إلى ما يؤول إليه أمرُ ذلك الشكل أو الصورةِ والهيئةِ التي رأى في الرؤيا، فقد صدَّق الرؤيا، ومَن عبَّرها صَدَق في الرؤيا حيث أعطى الحضرةَ حقَّها فعبّرها، فلو عبّر إبراهيمُ رؤياه صَدَق أنّ الذِبح هو الكبش ولم يكذب الذَبحُ الواقع بابنه، ولكن كان كبشاً ظهر في صورة ابنه، فصدّقها، فأراد إيقاع الذَبح بابنه فما صَدَق، أي لم يقع، وسنذكر سبب ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وقال الله لإبراهيمَ حين ناداه: ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾** [الصَّافات: ١٠٤]**﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾** [الصَّافات: ١٠٥] **وما قال له: قد صَدَقتَ في الرؤيا أنّه ابنك؛ لأنّه ما عبَّرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تَطلب التعبير»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: صدّقتَ تجسُّدَ الذِبح بصورة ابنك، وليس كذلك؛ فإنّ الرؤيا تطلب التعبيرَ والتفسير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولذلك قال العزيز: ﴿إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ﴾** [يُوسُف: ٤٣] **ومعنى التعبير الجَوازُ من صورة ما رآه إلى أمرٍ آخَرَ، فكان البقر سِنِينَ في المَحل والخِصب»**.

يعني: كانت البقرة العِجافُ سبعَ سنين في المحل، والسِمانُ في الخصب.

«فلو صَدَق في الرؤيا، لَذَبَح ابنَه، وإنّما صدَّق الرؤيا في أنّ ذلك عين ولده، وما كان عند الله إلاّ الذِبحَ العظيمَ في صورة وَلَده، ففداه لِما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام ما هو فِداء في نفس الأمر عند الله، فصوَّر الحسُّ الذِبحَ، وصوَّر الخَيالُ ابنَ إبراهيم عليه السلام».

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب من لم يرَ الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب، حديث رقم (٦٦٣٩) [٦/ ٢٥٨٢] ومسلم في صحيحه، باب في تأويل الرؤيا، حديث رقم (٢٢٦٩) [٤/ ١٧٧٧] ورواه غيرهما.

يعني: أنّ إبراهيمَ لمّا صَدَق في حقيقة إيمانه بالله وإسلامه له، عوَّده الله بتجسيد الوحي والأمور له على صورة ما كان يَرى في منامه، فكان عليه السلام يرى رؤياً غير هذا المشهد، فيقع في الحسّ رؤياه على صورة ما كان يرى عليه السلام من غير تعبيرٍ يُحوِجِ إلى تفسير وتأويل وتعبير، فصدَّق ـ بحكم ما اعتاد ـ هذه الرؤيا أيضاً على صورة ما رأى من غير تعبير، وكان الله قد ابتلاه في ذلك بلاءً حسناً، أي اختبره، بمعنى أعطاه الخِبْرَة، فإنّ الله كان خبيراً خبرةً مبيِّنةً، جليّةَ الأمر ومبيِّنةً عن كشفه مقتضى الوهم والخيال بالفكر، فلمّا ظهر صِدقُ إيمانه وصدقُه في إسلامه وإسلام ابنه في تصديق رؤيا أظهرها الله له، وأبان صدقَ ما رأى، ففداه بذِبح عظيم، فعلم إبراهيمُ عليه السلام أنّ الذي رآه في نومه على صورة ابنه كان الذبحَ العظيمَ لا ابنَه؛ لأنّه ذَبَح ما رأى في المنام، فلمّا كَذَب صورةُ الذِبح الذي رآه، فلم يقدر على ذَبح ابنه، حقّق الله له صورة الذِبح، وصدَّق إبراهيمَ ففداه بالذِبح العظيم، ووقع به صورة الذِبح، فعلم عليه السلام عند ذلك أنّ ما رأى كان كبشاً في صورة ابنه؛ لمناسبةٍ ذكرنا، فتذكّر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فلو رأى الكبشَ في الخَيال، لَعبَّره بابنه أو بأمر آخَرَ».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: كما عبّر الحق له رؤياه بما فداه بالذِبح، فكذلك لو رأى أمراً في صورة الذِبح، لعبّره بذلك الأمر ـ وهو إسلامه ـ أو بابنه أنّه صورة إسلامه؛ لكون الولد سرَّ أبيه.

قال: «ثم قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ ١٠٦﴾ [الصّافات: ١٠٦] أي الاختبارُ الظاهرُ، يعني الاختبارَ في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطنُ الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنّه يعلم أنّ موطن الرؤيا يطلب التعبير، ففعل، فما وفّى الموطنَ حقَّه، وصدَّق الرؤيا لهذا السبب، كما فعل تقيُّ بنُ مُخَلَّدٍ، الإمامُ صاحب المُسنَد، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنّه عليه السلام قال: «مَن رآني في المنام، فقد رآني في اليقظة، فإنّ الشيطان لا يتمثّل على صورتي»[1] فرآه تقيّ بن مخلّد وسقاه النبيّ ـ ﷺ ـ في هذه الرؤيا لَبَناً فصدَّق تقيّ بن مخلّد رؤياه، فاستقاء، فقاء لبناً، ولو عبَّر رؤياه، لكان ذلك اللبن علماً، فحَرَمه الله العلمَ الكثير على قدر ما شَرب، ألا ترى رسول الله ـ ﷺ ـ أُتي في المنام بقَدَحِ لبنٍ قال: «فشربتُه حتى خرج الرِّيُّ من أظافيري ثم أعطيتُ فضلي عُمَرَ» قيل: ما أَوَّلتَه يا رسول الله؟ قال: «العلمَ» وما تركه لبناً على صورة ما رآه؛ لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضي من التعبير».

---

(١) رواه ابن ماجة في سننه، باب رؤية النبي ﷺ في المنام، حديث رقم (٣٩٠٠) [٢/١٢٨٤] وأحمد في المسند عن أبي هريرة، حديث رقم (٣٧٩٨) [١/٤٠٠] ورواه غيرهما.

قال العبد: اعلم أنّ الأُمور المَغِيبةَ عن العبد إذا أراد الله أن يُطلِع العبدَ عليها ويُشهِدَه ما شاء منها قبل الوقوع، فإنّه ـ تعالى ـ يمثّل له ذلك في منامه في صورةٍ مناسِبةٍ لذلك الأمر في المعنى، كظهور العلم الفطري في صورة اللبن؛ لكون اللبن غِذاءً لصورته الجسدية من أوّل الفطرة، كالعلم الذي هو غِذاء روح المؤمن من أوّل فطرة الروح، وكذلك الماء والعسل والخمر صور علم الوحي والإلقاءِ والحالِ، إذا جسّد الله لعبده هذه الحقائقَ على هذه الصور، فينبغي أن يكون صاحبُ كشف الصور ـ الذي يجسِّد الله ويمثّل له المعانيَ والأُمورَ الغيبية صوراً مثالية وأمثلة جسدية محسوسة من الله ـ على علم آخَرَ من الكشف المعنوي يَكشف عن وجه ذلك المعنى المَعنِيِّ له قِناعَ الصور والأمثلة الإلهية، وهو كشف عالٍ، وعلم شريف، يؤتيه الله مَن شاء من عباده المصطفينَ المُعتنَينَ، ليس علمَ التعبير الذي يأخذونه من كتب التعبير، وذلك أيضاً بالنسبة إلى أوّل معبِّر علّمه الله تأويلَه كرسول الله ـ ﷺ ـ ويوسُفَ الصِدِّيقِ عليه السلام وابن سيرينَ ومعبِّرِ قُرطُبَةَ في هذه الأُمّة وغيرِه ممّن وَجد العلمَ من عند الله، وأخذه منه من مشايخ الصوفية والمحقِّقين منّا.

قال: «**وقد عُلم أنّ صورة النبيّ التي شاهدها الحسُّ أنّها في المدينة مدفونة، وأنّ صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحدٍ ولا من نفسه. كلُّ روح بهذه المثابة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الصورة العنصرية المشهودة في الحسّ مدفونة في المدينة لا تتعلّق رؤيةُ أحدٍ بها، والصورةَ الروحانية النورية التي لروحه ـ ﷺ ـ في مظهريته لله ـ تعالى ـ لا يراها أحد من غير رسول الله ـ ﷺ ـ ولا من نفسه أنّه يظهر بتلك الصورة المقدّسة؛ لكونها خاصةً بالنبيّ ـ ﷺ ـ وكذلك صورةُ روح كلّ أحد، لا يتمثّل بها وفيها إلاّ روحُه لا روحُ أحدٍ غيره.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فيتجسّد للرائي روحُ النبيّ في المنام بصورة جسده**» يعني بصورةٍ مثالية شبيهة بصورة جسده «**كما مات عليه لا يَخرم منه شيئاً فهو محمّد ﷺ المرئيُّ من حيث روحه في صورةٍ جسدية تُشبه المدفونةَ لا يمكن لشيطانٍ أن يتجسّد بصورة جسده، عصمةً من الله في حق الرائي، ولهذا من رآه بهذه الصورة، يأخذ عنه جميعَ ما أمر به ونهاه عنه أو يخبره، كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسَب ما يكون منه اللفظ الدالّ عليه من نصّ أو ظاهر أو مجمل أو ما كان**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لا تأويل لما قاله، بل يُقتصر على مدلول لفظه ـ ﷺ ـ لكون المراد ذلك المدلولَ لا غير، ولو كان المراد غيره، لقال لفظاً دالاً على ذلك، فما في الأمر جهل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإن أعطاه شيئاً، فذلك الشيء هو الذي يدخله التأويل، فإن خرج في الحسّ كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها»**.

قال العبد: إذا نزل على روح الرائي من الغيب أمر، ظهر في الروح عكسُ ذلك الأمر انعكاساً نفسيًا، ثم ينعكس عكسُ ذلك إلى مُخيِّلته، فيتشكّل ويتصوّر في الحسّ المشترك على صورة عكس العكس، فيُشبه الأصلَ، فيَخرج المنام في الحسّ على صورة ما رآه في المنام، وهو كشف صوريّ، فلا تعبير له.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وبهذا القدر وعليه اعتمد إبراهيمُ الخليلُ ﷺ وتقيُ بنُ مُخَلَّدٍ. ولمّا كان للرؤيا هذان الوجهان، وعلّمنا الله ـ فيما فَعَل بإبراهيم وما قال له ـ الأدبَ لِما يُعطيه مقامُ النبوّة، عَلمنا في رؤيتنا الحقَ ـ تعالى ـ في صورةٍ يردّها الدليل العقلي أن نعبّر تلك الصورةَ بالحق المشروع، إمّا في حق الرائي، أو المكان الذي رآه فيه، أو هما معاً، فإن لم يردّها الدليل العقلي، أبقيناها على ما رأيناها، كما نَرى الحقَّ في الآخرة سَواءً»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحق إذا تجلّى لشخص في صورةٍ يردّها الدليلُ العقلي، أوّلناه بالحق المشروع، كما رأى بعض المسلمين الصالحين في بلاد الغرب الحقَ في دِهليز بيتٍ له، فلم يلتفت إليه ولَطَمه في وجهه، فلمّا استيقظ قَلِق قَلَقاً شديداً، فجاء الشيخ ـ رضي الله عنه ـ وأخبره بما رأى وفعَل، فلمّا رأى الشيخُ على ذلك الرائي من القَلَق أمراً عظيماً، فقال له الشيخ: أين رأيتَه؟ قال: في بيتٍ لي اشتريتُه، قال الشيخ: ذلك الموضع مغصوب وهو حق للحق المشروع، اشتريتَه ولم تجعل مالك منه ولم تفِ حقَّ الشرع، فاستَدرِكه، ففَحَص الرجل عن ذلك، فإذا هو من وقف المسجد وقد بيع بغصب والرجل لم يعلمه ولم يلتفت إلى أمره، فلمّا تحقّق ردّه إلى وقف المسجد، واستغفر الله، فمِثلُ هذا إذا رئي، دخله التأويلُ والتفصيل، وإذا تجلّى الحق في صورةٍ لا يردّها الدليل العقلي، فقد تجلّى لنا ورأيناه بحمد الله، كما نراه في الآخرة كالبدر، وكما يتجلّى لأهل المحشر في صورةٍ تُنكر ويُتعوَّذ منه ويُعرَف ويُسجَد له سَواءً بلا فرق في الحكم.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فللواحد الرحمن في كلّ موطن من الصُّور ما يخفى وما هو ظاهرُ
فإن قلتَ هذا الحَقّ قَد تَكُ صادقاً وإن قلته أمراً آخَراً أنت عابِرُ
وما حكمه في موطنٍ دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافِرُ»

أي عابر من صورة ما رأيت إلى ما يؤول إليه تأويلُ الصورة، يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحق إذا تجلّى في موطنٍ، فليس ذلك الموطنُ أولى بتجلّيه من موطنٍ آخَرَ؛ إذ المواطن بالنسبة إلى الحق على السَواء، ولكنّه ـ تعالى ـ بحقيقته يَسفُرُ عن وجه الحق للخلق، هذا ظاهرُ مدلول العبارة.

وثَمَّ معنىً لطيفٌ كأنّه ـ رضي الله عنه ـ: إليه يومىء، وهو أنّ الحق إذا تجلّى لك أو للخلق، فإنّما يتجلّى من العين الثابتة التي للخلق، فقد سَفَر في تجلّيه بحقيقته ووجوده عن وجه الحق، أي كشف صورةَ العين الخَلقية الكونية، وهي شأن من شؤونه، كما مرّ، فقوله: «سافِرٌ للخلق» يعني كاشف لصورة عين المتجلّىٰ له من الخلق.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«إذا ما تجلّى للعيون تَرُدّه عقول ببُرهانٍ عليه تُثابِرُ»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا كان التجلّي في صورةٍ محسوسة، وإذا كان حقًّا في هذا الطور، وعند الله في نفس الأمر، ولكنّ العقل يتعاظم ذلك بالوهم، ويستكبر ويبرهن بالتنزيه الوهمي، على أنّه ليس بحق، فإنّه يتعالى عن أن يظهر محسوساً في زعمه للحسّ في مبلغ علمه وإذن جاز في حقّه الجهةُ، وحازه الحيّزُ والوجهةُ، وأنّه يتعالى عن ذلك علوًّا كبيراً، هذا غايتهم في برهانهم، وهو عند التحقيق تنزيه وهمي، وتحكّم على الحقيقة بموجب عقله الفكري، والحقّ نزّه نفسه عن هذا التنزيه؛ فإنّه ـ تبارك وتعالى ـ مع أنّه تجلّى عن التقيّد بالجهة لذاته فإنّه ـ سبحانه ـ متجلٍّ عن كلّ جهةٍ، غيرُ متخلٍّ عن وجهة، وإلاّ انحصر في اللاجهة، وحُدَّ بخارج الجِهة، وهو ظاهر بكل أو جهة، باطنٌ عن كل وجهة؛ لعدم انحصار حقيقته في الظهور بالجهة والبطون في اللاجهة، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] ولكنّه غيرُ مُدرَك للمقيَّدين بمقتضى أفكارهم والمتعشقين بأوطانهم العرفية والعادية، وأغطائهم الضنكةِ الاعتقادية وأوكارهم، وهم المقيّدون للمطلق الذات في زعمهم، والمتحكّمون عليه بالانحصار والتحديد في مبلغ علمهم بوهمهم، وتتعالى الذاتُ المطلقة والمطلقُ الذاتِ

عن كل قيد وحصر، تتعلّق بكل حدّ وطور في حكم معيَّن، أو أمرٍ موزَّن بميزان نظري، مقنَّنٍ بقانون فكري عقلاً وحسًّا تخميناً أو حدساً ﴿مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الحَجّ: ٧٤]، ولا وَفَوا النظرَ حقَّه في حقّه.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ويُقبَل في مَجلى العقولِ وفي الذي يسمّى خَيالاً والصحيحُ النواظرُ»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: الرؤيةُ إذا كانت في صورةٍ عقلية غير محسوسة ولا متكيِّفة بكيفيةٍ تُشبه شيئاً فيها، فالفكر والمُبَرهِن بفكره يَقبلانها ويُقبلانِ عليها، ولا يُنكرانها، وكذلك إذا رأى في المنام خَيالاً، أي صورةً خيالية؛ فإنّ العقل يُجيزه ويقبله ويأخذه مقصوراً على موطن الرؤيا ويعبّره، والصحيحُ كشفاً شهودُ العيون النواظر إليه في صورة تجلّياته ظاهراً، كما قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٢، ٢٣] فالنواظر غيرُ المحجوبة نواظرُ للحق، نواظرُ إلى الحق، غيرُ حاصرة له فيما ترى وتجلّى لها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«يقول أبو يزيدَ البَسطاميُّ في هذا المقام: لو أنّ العرش وما حواه مائةَ ألفِ ألفِ مرّةٍ في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما أحسَّ به هذا وُسعُ أبي يزيدَ في عالم الأجسام؛ بل أقول: لو أنّ ما لا يتناهى وجوده يقدَّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به في علمه»**.

قال العبد: كلُّ ما دخل في الوجود أو ما وُجد إلى الإنسان ـ مثلاً ـ فهو متناهٍ محدودٌ محصور، وكذلك لو قُدِّر ما لا يتناهى متناهياً، لكان الظاهر المتعيِّن من الحق المطلق بإيجاد هذا المقدَّرِ انتهاؤُه من الممكنات بالنسبة إلى ما لم يتعيَّن بالإيجاد من غيب الحق اللامتعيِّن تعيّناً معيَّناً، وكلُّ متعيِّنٍ محصورٌ محدود بنفس تعيّنه وتميّزه من المطلق، وقلب العارف الحقيقي لا يمتلي بتعيّنٍ معيَّنٍ، بل هو في مُحاذاة الحق المطلق أبداً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإنّه قد ثبت أنّ القلب وَسِع الحقَّ ومع ذلك ما اتّصف بالرِّيِّ، فلو امتلأ ارتوى. وقد قال ذلك أبو يزيد»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: يَظهر العارف ـ من مطلق قابليته وقلبه لكل تَجَلٍّ من تجلّيات الحق ـ مَجلىً يُقبِل به إلى التجلّي فيَقبله، ولا ينقص ذلك من مطلق قابليته التي في مقابلة مطلق الغيب الذاتي أصلاً، ولا يمتلىء بذلك فلو امتلأ ارتوى، والمحقِّق المحنَّك لا يرتوي، وقد قال ذلك أبو يزيد البسطاميُّ سلام الله عليه، بل

الرجل من يتحسّى بحار السماوات والأرض ولسانه خارج يلهب عَطَشاً. يعني ـ رضي الله عنه ـ أنّ تجلّيات الحق الظاهر في السماوات والأرض لا يرتوي لها العارفُ؛ فإنّه لا يُحِسّ بتجلّيات الحق المتعيِّن في العرشِ والكرسي اللذين فيهما السماوات السبع والأرضون السبع كحلقةٍ مُلقاةٍ في أرضِ فلاةٍ، فانظر ماذا ترى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولقد نبَّهنا على هذا المقام بقولنا:**

يا خالق الأشياء في نفسه — أنت لِما تَخلقه جامعُ
تخلق ما لا ينتهي كونُه فيـ — ـك فأنت الضيِّق الواسع

يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى الأحديّة الذاتية، بمعنى أنّه هو الموجود وحده ليس لغيره حقيقةٌ ولا وجود حقيقةً، فليس خلقه للأشياء خارجاً عنه؛ إذ لا خارج عنه؛ لكونه هو هو وحده، فلا خارج ولا داخل، فهو جامع بذاته في نفسه لما يخلقه من الصور؛ لأنّه أحديّة جمع الجميع؛ فالكلّ فيك، ولولاك لما كان له وجود: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [فَاطِر: ٤١] النوريةَ الأسمائيّة الإلهية والسماواتِ الروحانيةَ العِلوية ﴿وَٱلْأَرْضَ﴾ [فَاطِر: ٤١] الخلقية الجسمانية ﴿أَن تَزُولَاۚ﴾ [فَاطِر: ٤١] أي تزولَ الصورةُ العلوية السماوية والسِفلية الأرضية ـ على ما ذكرنا ـ عن الوجود بانقطاع التجلّي النوري الوجودي؛ فإنّ الكلّ ـ مع قطع النظر عن التجلّي عنه ـ يرجع بالطبع إلى عدميّة عينه ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا﴾ [فَاطِر: ٤١] عند غُلُوّ صور الأشياء على الوجود الحق الحامل الممسك لها ﴿غَفُورًا﴾ [فَاطِر: ٤١]، أي ساتراً بصور الأشياء وجه الوجود الحق المتعيِّن فيها، وإظهارُه لها بظهور وجهه فيها لمن لا يرى غير وجه الحق من كل جِهة ووجهة يخلق ما لا يتناهى كَونُه، أي من صور الأشياء فيك أي في عين الوجود الحق من نفسك ونفسِك؛ فإنّه أنت الواسع الذي وَسِعتَ ما لا يتناهى من الممكنات غير المتناهية والأسماء الحسنى التي لا يبلغها الإحصاءُ كذلك بما لا يتناهى له من وجودك الحقِّ المُفاضِ على صور الموجودات وماهيّاتها ومع عدم تناهي الكلّ، فلا خارج عنك فلا محيص ولا مناص ولا محيد ولا مهرب ولا مخرج لها عنك؛ لضيق الأشياء التي وَسِعتَها، فأنت من كونك عينَها تَسَعُها من حيث أنت أحديّةُ جمعها، وتَضيق عن نفسك من حيث هي وأنت هي حين ضاقَت عنك، فضاق بعضُها عن بعضها، فأنت الضيِّق بهذا الاعتبار، وأنت الواسع بالاعتبار الأوّل.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«لو أنّ ما قد خلق الله ما لا — ح بقلبي فَجرُه الساطعُ»

في البيت تقديم وتأخير، وتقديره: لو أنّ ما قد خلق الله بقلبي ـ أي لو كان فيه ـ ما ظهرت لائحة مع سُطُوع نوره الوجودي الذي وَسِع المخلوقاتِ.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«مَن وَسِع الحقَ فما ضاق عَن خلقٍ فكيف الأمرُ يا سامع؟»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا وَسِع قلبي الحقَ الذي وسعت رحمتُه كلَّ شيء فأنّى يَضيق عن خلقٍ وَسِعَه مَن وَسِعه وهو الله؟ قال الله: ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلبُ عبدي المؤمن.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«بالوهم يَخلق كلُّ إنسان في قوّة خَياله ما لا وجود له إلاّ فيها، وهذا هو الأمر العامّ، والعارفُ يخلق بالهمّة ما يكون له وجود خارجَ محلِّ الهمّة، ولكن لا تَزال الهمّةُ تَحفَظه، ولا يؤودها حفظه أي حفظُ ما خلَقه، فإذا طَرَأ على العارف غَفلةٌ عن حفظ ما خَلق، عَدم ذلك المخلوقُ إلاّ أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يَغفُل مطلقاً، بل لا بدّ له من حضرةٍ يَشهدها، فإذا خلق العارف بهمّته ما خَلق وله هذه الإحاطةُ ظهر ذلك الخلقُ بصورته في كلّ حضرة، وصارت الصور يَحفظ بعضُها بعضاً، فإذا غَفَل العارف عن حضرةٍ مّا أو عن حضراتٍ»**. يعني من حضرات الوجود عِلواً وسفلاً **«ـ وهو شاهدُ حضرةٍ مّا من الحضرات، حافظ لما فيها من صور خلقه ـ انحفظت جميعُ الصور بحفظ تلك الصورةِ الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأنّ الغفلة ما تعمُّ قطّ لا في العموم ولا في الخصوص»**.

قال العبد: خلْق العارف بالهمّة هو باستجماعه في فكره ووهمه على إيجاد أمر، وتعليقِ الهمّة بذلك وتسليطِ النفس عليه، فإنّ الهمّة خلاّقة، وحيث كان موجبُ وجود ذلك الخلق جمعيّةَ الهمّة على وجوده، وجمعيّة القلب، واستجماعَ قواه، والحضورَ، فيجب استصحاب الموجب، حتى يبقى مخلوقُ الهمّة، بخلاف خلْق الله؛ فإنّه ليس باستجماع القوى، ولكن لا بدّ من توجّهات الأسماء ثَمَّ أيضاً، وليس بالحضور الكلّي معه من جميع الوجوه؛ فإنّه لا يَعزُب عنه شيء أصلاً، بخلاف مَن يخلق بالهمّة؛ فإنّه مهما غَفَل عمّا خَلق، بطل مُوجِبُ ظهور المراد في خلقه، فبطل المخلوق بالهمّة ببطلان موجبه، ولكنّ العارف إذا لم يغفل مطلقاً بل إن غفل عنه من وجهٍ كان حاضراً به من جهةٍ أُخرى، حَفظ ـ بما حضر في حضرةٍ ـ ما غفل عنه من جهةِ حضرةٍ

أُخرى، مثاله اجتمع عارف بقلبه وعلوّ همّته بكونٍ أو خلق وتكوين كلّي أو جزوي؛ فإنّه ـ بمداومة تعليق الهمّة وتسليط النفس بجمع الهمّ والوهم ـ وَجد خارجَ محلِّ الهمّة ذلك الأمرَ المراد، ولكن استمرارُ وجوده يتوقّف على استمرار موجبِه وهو الحضور والجمعيّة، فمهما غفل انخلع الوجود عن تلك الأُمور ولا سيَّما إذا علَّق همّته بكونٍ، ثمّ غاب عن موطن الحسّ وحضرةِ الشهادة بالنوم مثلاً، فلا يبقى موجِبُ ظهور ذلك الأمر؛ لعدم تعلّق همّته بذاك إذ ذاك، فيعدم، ولكنّ العارف بعالَم الحسّ وعالم الخَيال والمثال وارتباط بعض هذه الحضرات بالبعض بالحق لا يَغفُل عن صورةِ ما خَلق في حضرة الحسّ وهو في عالم المثال أو في الخيال، يشهدها مخلوقةً فيها موجودةً فيحفَظها، فينحفظ بتلك الصورة المثالية أو الخيالية صورتُه الحسّيّة، فافهم، إن شاء الله؛ ففيه دقّة، فالطف وتلطّف.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وقد أوضحتُ هنا سرًّا لم يَزَل أهلُ الله يَغارُون على مثل هذا أن يظهر؛ لما فيه من ردّ دعواهم أنّهم الحق؛ فإنّ الحق لا يَغفُل والعبد لا بدّ له أن يغفل عن شيء دون شيء، فمِن حيث الحفظ لما خَلَق، له أن يقول: «أنا الحق» ولكن ما حفْظه لها حِفْظَ الحقّ**».

قال العبد: إنّما يَغارون على ظهور مثل هذا السرّ على أن يطّلع عليه الدخيل المدّعي فيعلم الفرق بين الخلقين والحفظين فيردَّ عليهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فقد بيّنّا الفرقَ، ومن حيث ما غَفل عن صورة أو حضرتِها فقد تميّز العبدُ من الحق، ولا بدّ أن يَتميّز ـ مع بقاء الحفظ لجميع الصور ـ بحفظه صورةً مّا واحدةً منها في الحضرة التي ما غفل عنها، فهذا حفْظ بالتضمّن، وحفْظ الحق ما خَلق ليس كذلك، بل حفْظه لكلّ صورة على التعيين، وهذه مسألة أُخبرتُ أنّه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلاّ في هذا الكتاب، فهي يتيمة الوقت وفريدتُه، فإيّاك أن تَغفُل عنها، فإنّ تلك الحضرة ـ التي يبقى لك الحضورُ فيها مع الصورة ـ مَثَلُها مَثَل الكتاب الذي قال الله فيه:** ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعَام: ٣٨]، **فهو الجامع للواقع وغير الواقع، ولا يعرف ما قلناه إلاّ مَن كان قرآناً في نفسه**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى أنّ الإنسان الكامل هو الجامع لجميع الحضرات، فإذا غاب عن الحسّ ودخل عالم المثال، فإنّ حضوره يَستصحب معه صورةَ ما غاب عنه في الحسّ بعد خَلقه بهمّته، فيَحضر بمثال صورة ما غفل عنه، فيبقى ذلك

المخلوق في الحسّ موجوداً، وهذا ليس إلاّ للجامع الكامل، وله درجة القرآنية الجمعية الأحدية، والأبرارُ والمتّقون بالتقوى العرفي يجعل الله لهم فرقاناً، والمقرَّبون لهم القرآنُ الجامعُ، وفرقانُهم أرفعُ فرقانٍ وتقواهم أعظمُ تقوىً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإنّ المتّقي الله يجعلُ له فرقاناً، وهو مثل ما ذكرنا في هذه المسألة فيما يتميّز به العبد من الربّ، وهذا الفرقان أرفعُ فرقانٍ».**

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فوقتاً يكون العبد ربًّا بلا شكّ».**

يعني: الربوبيةُ العرضية ـ من كونه ربَّ المال والمِلك والمُلك ـ عرضت للعبد منه، فحالت بينه وبين تحقّقه بالعبدانية المحضة التي ما شابها ربوبية، ولا شانها تصرّفٌ وأُلوهية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى أنّ العبد إذا شاب عبوديّته ربوبيّتُه، فعبوديته وعبدانيته بالإفك، ما هي خالصةً؛ لأنّ العبدانية لو كانت خالصةً لله ما شابها ربوبية، كما يكون العبدُ في وقتٍ لا يتّصف فيه بالربوبية، ولم يُضِف إلى نفسه فعلاً ولا أثراً، وأمسك عن التصرّفات النفسية إلاّ ما أمر به الشرع، فافهم.

ثم اعلم: أنّ الوقت الذي يكون العبد الكامل فيه ربًّا هو وقت خلافته عن الله، فإذا نُصَّ على خلافته فهو الجامع إذن بين العبودية العظمى والربوبيّة الكبرى، عبدٌ لله ربٌ للعالمين بالخلافة؛ فإنّ الخليفة على صورة مستخلفه، وربُّه يخلقه ربًّا للعالمين، وصورتُه التي خلقه ـ أي الخليفةَ ـ عليها هي الربوبية، فافهم.

والوقت الذي يكون العبد عبداً بلا إفك هو زمان استخلافه لله بعد أنّ الله كان مستخلِفاً له، وكان خليفة الله، فصار مستخلَفاً لمستخلفه تحقّقاً بالعبودية العامّة والمعرفة التّامة، كقوله ـ ﷺ ـ في هذا المقام: «اللّهمّ أنت الصاحب في السفر، والخليفةُ في الأهل»[1] فخلَّف الله على أهله، وهو صاحبه في سفره إليه ومنه وفيه، فافهم، فهو الجامع بين الخلافة والاستخلاف، وهو مقام الخُلّة العظمى، الذي أشار

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، حديث رقم (١٣٤٢) [٩٧٨/٢] والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الجهاد، حديث رقم (٢٤٨٤) [٢/ ١٠٩] ورواه غيرهما.

إليه الخليل، إنّما كنتُ خليلاً من قَراءٍ ورواء[1]، وهو ظاهر الخلافة المحمدية اذهبوا إلى محمّد؛ فإنّه الخليل والحبيب، فإنّ الخليفة إذا شُغل بخلافته لله، أحبّه الله.

وقال رسول الله ـ ﷺ ـ في آخر أمره ـ وهو على الطرفاء ـ: «إنّي أبرأ إلى الله أن أتّخذ أحداً منكم خليلاً، ولو كنت متّخذاً خليلاً لاتّخذت أبا بكر خليلاً، إنّ الله اتّخذني البارحةَ خليلاً كما اتّخذ إبراهيمَ خليلاً، أُوتيتُ مفاتيحَ خزائن السماوات والأرض»[2].

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً … وإن كان ربًا كان في عِيشةٍ ضَنك
فمِن كونه عبداً يَرى عينَ نفسه … وتتّسعُ الآمال منه بلا شكّ»

قال العبد: إذا تحقّق الإنسان الكامل بالاستخلاف وتثبّتَ في مركزية فلك العبودية العظمى، كان بلا شكّ واسعاً بالحق، ووَسِعه الحقُ بكل شيء، فإنّه في وكالة الحق وكفالته بربوبيته، وهو ربٌّ بالحقيقة، فتتّسع آمال العبد في الله حقيقةً، فإنّ للآمال والآملين في فَيحاء فضاء ربوبيته ـ تعالى ـ مَجالاً جليلاً، وظلاً ظليلاً، وإن كان ربًا وظهر بربوبيةٍ عَرَضيّةٍ، لزمه القيام بربوبية مَن ظهر بعبوديته، وحينئذٍ لم يقم بذلك حقَّ القيام؛ فإنّ الخليفة وإن كان فيه جميعُ ما يطلبه الرَعايا، ولكن ذلك غير ذاتي له، بل مجعول فيه وله، فقيامه بربوبيّة العالَم بجعل الله وإن كان قبول ذلك باستعدادٍ غير مجعول، ولكنّ الفرق بين الربوبية الذاتية والربوبية العرضية بيِّنٌ وإن كان الكلّ حقاً للكلّ في الحقيقة، ولكن لكل من الكلّ مستند أصيل في الكلّ هو له ذاتي كالنقائص والمَذامّ والانفعال والتأثّر والفقر والعبودية؛ فإنّها ذاتية للعبد والكون، وللموجود الحق من حيث تعيّنه في العبد لا بالذات، وللكون من حيث اتّصافه بالوجود، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ومن كونه ربًا يَرى الخلقَ كلَّه … يطالبه من حضرة المُلك والمَلك»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا ظهر بربوبية الخلافة، توجّه المُلك والملكوت والجبروت بمطالبة حقوقها منه؛ إذ لا بدّ للخليفة أن يقوم بجميع ما للرَعايا، ولا شكّ أنّه يعجز عن ذلك؛ لكون ربوبيته غيرَ ذاتية.

---

(١) وفي نسخة [وراء] بدل [رواءٍ].

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر اتخاذ الله جلّ وعلا صفيه ﷺ خليلاً..، حديث رقم (٦٤٢٥) [١٤/٣٣٤].

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ويعجز عمّا طالَبوه بذاته   لذا كان بعضُ العارفين به يبكي»

وفي أكثر النسخ «لذا تَرَ بعض العارفين» لعلمه بعدم قيامه بربوبية العالَم ـ وفيه حذفُ الياء من «تَرَى» فكان يبكي حين طُولب بما لم يحضره بالفعل في بعض الأوقات.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فكن عبدَ ربٍّ لا تكن ربَّ عبده   فتذهب بالتعليق في النار والسَّبك».

[٧] فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«اعلم أنّ مسمّى الله أحديٌّ بالذات، كلٌّ بالأسماء».

قال العبد: يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ المسمّى بالله في ذاته واحد أحد، له أحدية جمعٍ قهرت وغلبت الجميعَ، فكان أحدياً بالذات، فهو وإن كان بالذات أحديًا لكنّه واحدٌ، وله نِسَب ذاتية كثيرة؛ فإنّه نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة وغير ذلك من النسب التي لا تتناهى، والواحد عين الكلّ في الوجود والكلُّ فيه واحد، فهو كلٌّ بهذه النِسَب؛ لأنّه أحدية جمع الجميع، فهو بذاته كاملُ الذاتِ بالذات.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فكلّ موجود ما له من الله إلاّ ربُّه خاصّةً، يستحيل أن يكون له الكلّ».**

يريد ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الموجوداتِ كلَّها وإن كانت تحت ربوبية الله وإلهيته والله هو ربّ الأرباب، ولكن كل جنس جنس، ونوع نوع، وشخص شخص، له حصّة خاصة من مطلق ربوبية الله، تُربِّيه وتقوم له بربوبيةٍ خاصّة لا تُصلح ولا تَصلح إلاّ لذلك الموجود المخصوص، كالربوبية الظاهرة من مطلق ربوبية الله للنيّر الأعظم مثلاً وعليه وفيه وبه ربوبية بالمُلك والأُلوهة والسلطنة والغلبة والنور والحياة والتسخير وما يلائم ويشاكل هذه الحقائقَ، والتي تختصّ بالمرّيخ ـ مثلاً ـ من العلويات ربوبيةُ القهر والغلبة والشدّة والاستعلاء والقتل والفَتك والإحراق والظلم والجور وما شاكل ذلك، فهذه حقائقُ قامت بربوبية المرّيخ، تستدعي من الله تعيُّنَ الربوبية بالنسبة إليه فيه وعليه من حضرة الاسم: القادر، القويّ، القاهر، الشديد، الغالب، ومنه وفي المخلوقات المنسوبة إلى فلكه الغالب على أمزجتهم وأخلاقهم وأفعالهم وآثارهم ما ذكرنا من الحقائق، فافهم إن شاء الله، وكذلك الربوبية الخصيصة بالمشتري، فأرواح ذلك وملائكتُه بخلاف جميع ما ذُكر في المرّيخ من العلم والحلم والصلاح والعفّة

والرحمة والرأفة واللطف والطاعة لله والعبادةِ وما شاكل ذلك، فيتعيّن - من مطلق الربوبية لكلّ واحد من المربوبين العلويات والسِفليات - ربوبيةٌ خاصّة، وهي حصّة من مطلق الربوبية، فإنّ ذلك الموجود من النوع أو الشخص الإنساني مظهر لله ربِّ العالمين من حيث تلك الربوبية الخاصّة، وهو لها كالتمثال والصورة الظاهرة، فإن عبد فهو حجابية ذلك الاسم وصورتُه، والحق من حيث ذلك الوجه ربُّه.

قال - رضي الله عنه -:

«فلكل شخصٍ اسم هو ربّه ذلك الشخصُ جسم وهو قلبه»

فيستحيل أن يكون لكل واحد واحد مجموع ما للربوبيّة الكلّية الإلهية الأحدية الجمعيّة.

قال - رضي الله عنه -: **«وأمّا الأحدية الإلهية فما لأحدٍ فيها قَدَم؛ لأنّه لا يقال لواحد منها: شيء، ولآخَرَ منها: شيء؛ لأنّها لا تقبل التبعيض»**.

يعني - رضي الله عنه -: أنّ الأحدية الذاتية القائمة بمسمّى الله لا تنقسم ولا تتبعّض ولا تتجزّأ، فهي الذات الأحدية الجمعية.

قال - رضي الله عنه -: **«فأحدية الله مجموع كلّه بالقوّة»**.

يعني - رضي الله عنه -: أنّ جميع الربوبيات المتعيِّنة في جميع المربوبين من جميع الحضرات الإلهية الأسمائية في الأحديّة الذاتية الإلهية بالقوّة والإجمال، قد تفصّلت فيهم وبهم بالفعل.

قال - رضي الله عنه -: **«والسعيد من كان عند ربّه مَرضِيًا، وما ثَمّ إلاّ من هو مرضيّ عند ربّه؛ لأنّه الذي يُبقي عليه ربوبيّتَه، فهو عنده مرضيّ، فهو سعيد؛ ولهذا قال سَهلٌ - رضي الله عنه -: إنّ للربوبية سرًا وهو أنت - يخاطب كلَّ عين عين - لو ظهر لبطلت الربوبية. فأدخل عليه «لو» وهو حرف امتناعٍ لامتناع، فهو - يعني ذلك السرَّ - لا يظهر فلا تَبطُل الربوبية؛ لأنّه لا وجود لعينٍ إلاّ بربّه، فالعين موجودة دائماً، فالربوبية لا تبطل دائماً»**.

يريد - رضي الله عنه -: أنّ الربوبية لمّا كانت من الحقائق الإضافية، فلا تحقُّق لها إلاّ بطرفَيها، فيتوقّف ظهورها على عبدٍ مربوبٍ، والمفهوم من الربوبية عرفاً أن يتوقّف عليها المربوبُ، ولمّا لم تظهر إلاّ في كل عين عين من المربوبين، كان كلُّ عين عين سرَّها الوجب لظهورها وتحقُّقِها، فلو ظهر هذا السرّ لبطلت الربوبية المفهومة عرفاً ولم تبطل حقيقة؛ لأنّ الأعيان لا تظهر أبداً، بل هي على حالها في غيب الله، فلا تبطل الربوبية أبداً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وكُلُّ مَرضيّ محبوب، وكلُّ ما يفعل المحبوبُ محبوب، فكلُّه مرضيّ؛ لأنّه لا فعل للعين، بل الفعل لربّها فيها، فاطمأنّت العين أن يُضاف إليها فعل، فكانت راضيةً بما يُفعَل فيها وعنها من أفعال ربّها، مَرضيّةً تلك الأفعالُ؛ لأنّ كل فاعل وصانع راضٍ عن فعله وصنعته؛ فإنّه وَفّى فعلَه وصنعتَه حقَّ ما هي عليه».

قال العبد: لمّا كان المربوب هو الذي يُظهر ربوبيةَ الربّ، ويُبقي عليه ربوبيّتَه، ومطلوبُ الربّ من المربوب أن يكون مظهراً له يُظهرُ فيه أفعالَه وآثارَه، كما يُحبّ ويَرضى، فقامت عين المربوب بما أراد ربُّه منه من إظهار عينه، فكان مَرضيًّا محبوباً لقيامها بما أحبّ ورضي، والعين تحت الربوبية مسخَّرةُ طوعاً، مطمئنة قد مكَّنت ربَّها الظاهر فيها أن يُظهِر عليها وعنها أفعاله، فالفعل فيها إذن للربّ لا لها، والربّ راضٍ بفعله؛ لعلمه أنّ ذلك الفعل المطلوب المحبوب لا يمكن وجودُه إلاّ في هذا المربوب المحبوب، فرضي الربّ عن عبده، ورضي العبد عن ربّه في كل ما فعل فيه وبه، فهو راضٍ مرضيٌّ محبوب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، **أي بيَّن أنّه أعطى كلَّ شيء خَلقه، فلا يقبل النقصَ والزيادة».**

لمّا رضي كلّ ربّ ـ من الأسماء الإلهية وحقائق الربوبية من الأعيان ـ مظهراً أظهر عليه وفيه وبه أفعاله وآثاره، كما يُحبّ ويرضى، وقد وفّى للمظهر حقَّه، فقد أعطى لكل شيء خلقه بموجب ما تقتضي خليقتُه، فبيَّن له بفعل ربّها فيها أنّها كانت على هذا الخُلقِ والخَلقِ الذي ظهر فيها وعليها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فكان إسماعيلُ ﷺ بُعثوره على ما ذكرناه ﴿عِندَ رَبِّهِۦ مَرۡضِيّٗا﴾ [مريَم: ٥٥] **وكذا كلّ موجود عند ربّه مرضيّ، ولا يلزم على ما بيّناه ـ إذا كان كل موجود عند ربّه مرضيًا ـ أن يكون مرضيًا عند ربّ عبدٍ آخَرَ؛ لأنّه ما أخذ الربوبيةَ إلاّ من كلٍّ، لا من واحد، فما تعيَّن له من الكلّ إلاّ ما يناسبه، فهو ربّه خاصّةً، ولا يأخذه أحد من حيث أحديته».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ حصّة كل أحد من مطلق الربوبية وإن كانت معيَّنةً مخصوصةً، ولكنّها ما تعيّنت ولا تخصّصت إلاّ من الكلّ بحسب خصوصيته، فناسب خصوص قابليته من مطلق الربوبية ما اقتضته، فرضي كل واحد من الربّ والمربوب بصاحبه؛ لمناسبةٍ معه، ولا يلزم أن يناسب تلك الربوبيةَ المخصوصة بخصوصية عين

أُخرى، هذا ما لا يكون له أبداً؛ فإنّ الخصوصياتِ تَميَّز بعضُها عن بعض بما به المباينةُ والامتياز، فلا يتشارك في الخصوصيات، فتكونُ كل عينٍ مرضيّةً عند ربّها خاصّةً، فلو أخذت الربوبية من واحدٍ معيَّن، وأخذ منه كذلك غيرها، لكانت الربوبية المعيّنة المخصوصة مشتركةً. ولكنّ المخصوصةَ غيرُ مشتركة، فما أخذت كلُّ عين عين إلاّ من كلٍّ فيه مجموعُ ما للكلّ بالقوّة، فلا تظهر بالفعل إلاّ بما يعيِّنها، وما تعيّنها إلاّ خصوصياتُ الأعيان بحسَبها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولهذا منع أهلُ الله التجلّي في الأحدية؛ فإنّك إن نظرتَه به فهو الناظر نفسه، فما زال ناظراً نفسه بنفسه، وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك، وإن نظرته به وبك فزالت الأحدية أيضاً لأنّ ضمير التاء في «نظرتَه» ما هو عينَ المنظور، فلا بدّ من وجود نسبةٍ مّا اقتضت أمرين: ناظراً ومنظوراً، فزالت الأحدية، وإن كان لم يَرَ نفسَه إلاّ بنفسه، ومعلوم أنّه في هذا الوصف ناظر ومنظور، فالمرضيُّ ما يصحّ أن يكون مرضيًا مطلقاً إلاّ إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه»**.

يعني ـ سلام الله عليه ـ: إذا امتنعت التجلّياتُ في الأحدية، فلا يظهر التجلّي أبداً من أحدية الذات، فيه بكلّ ما تطلبه الاستعداداتُ ما يقتضيه ذاته، لا غير، فكل أحد مرضيّ عند ربّه لا مطلقاً، فلو كان مرضيًا مطلقاً، لظهر به وفيه وعليه جميعُ ما تطلبه الربوبيةُ الكلّية من الأفعال والأحوال والأخلاق والآثار، وليس كل أحد بهذه المثابة، ولكنّ الإنسان الكامل الذي فيه جميعُ المظهريات بالفعل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ففَضَل إسماعيلُ عليه السلام غيرَه من الأعيان بما نَعَته الحقّ به من كونه عند ربّه مرضيًا، وكذلك كلُّ عينٍ مطمئنّةٍ قيل لها:** ﴿ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٨] **فما أمرها أن ترجع إلاّ إلى ربّها الذي دعاها فعرفَتْه من الكلّ** ﴿رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾ [الفجر: ٢٨] ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ٢٩﴾ [الفجر: ٢٩] ﴿وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ٣٠﴾ [الفجر: ٣٠] **من حيث ما لهم هذا المقامُ، والعباد المذكورون هنا كلّ عبد عَرَف ربّه، واقتَصر عليه، ولم ينظر إلى ربٍّ غيره مع أحدية العين لا بدّ من ذلك، وهو ظاهر»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: العباد الذين فيهم تدخل النفسُ المطمئنّة تحت أوامر ربّها ونواهيه وأفعاله، إذا دُعيت إلى ربّها، فأجابت النداء راضيةً مرضيّةً فلا بدّ أن تدخل فيهم، فإنّ المقام بينها وبينهم لكونهم جميعاً راضين مرضيّين مطمئنّين مدعوّين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: ﴿وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ٣٠﴾ [الفجر: ٣٠] **التي بها سَتري، وليست جنّتي سواك، فأنت تسترني بذاتك، فلا أُعرف إلاّ بك، كما أنّك لا تكون إلاّ**

بي، فمن عَرَفك عرفني وأنا لا أُعرف فأنت لا تُعرف، فإذا دخلتَ جنَّتَه، دخلتَ نفسَك، فتَعرِف نفسَك معرفةً أُخرى غيرَ المعرفة التي عرفتَها حين عرفتَ ربّك بمعرفتك إيّاها، فتكونُ صاحبَ معرفتين: معرفةٍ به من حيث أنت، ومعرفةٍ به بك من حيث هو، لا من حيث أنت».

قال العبد: اشتقاق الجنّة من السَتر، وكلُّ جَنّة تَجُنّ أرضَها بما عليها من النبات والشجر، وهي بالنسبة إلى الجنّة مقامات ومنازلُ تلائمهم كلَّ المُلاءمة، فكلّ عبدٍ مرضيٍّ عند ربّه يلائمه بكونه مظهراً له في جميع ما يحبّ ويرضى أن يظهر فيه وبه، فهو جنّة ربّه حيث ظهر؛ وسُتر هو في مظهريته، فجعل العبدُ نفسه وقايةً لربّه وجُنّةً له من الأفعال والآثار المذمومة عند من لا يرضاها من الأرباب والعبيد، فأضاف إلى نفسه جميعَ المذامّ وهي بالأصالة أفعال وآثار لربّه فيه، فصار وقايةَ ربّه عن ألسنة أهل الذمّ والمذامّ، وهدفاً لسهام الطعن والمَلام؛ وجعل ربَّه وقايةً له في جميع المَحابّ والمَحامد، فأضافها جميعاً إلى ربّه جنّةً له، فلا تُضاف المحامدُ إليه من حيث هو، بل إلى ربّه، واستتر هو بربّه عن إضافة المحامد، كما سَتر ربَّه به عن المذامّ، فكما أنّ العبد لا يكون موجوداً إلاّ بربّه؛ إذ هو كَونٌ، فكذلك الربّ لا يكون ظاهراً متعيّناً في عينه إلاّ بالعبد، فَهو مظهر ومُظهر، والناظر فيه وبه، فينظره فلا يُعرف إلاّ به، وإذ قد ثبت أنّ الله لا يُعرف بالحقيقة، فعبده الذي هو مَظهره الأكمل لا يُعرف بغيره، فإذا نادى كلُّ ربٍّ عبدَه إليه، وأمره بالدخول في جنّة ربّه، دخَل العارفُ نفسه، فيعرف أنّه مظهره ومجلاه، هو عبده وهو مولاه، وهو عرشه ومستواه، ولا ينفكّ ربّه يحبّه ويرضاه، ولا يزال عبده يعرفه ويهواه، فلا بدّ لكلٍّ منهما عن الآخر كما قلنا في هذا المقام؛ شعر:

«فما انفكّ يرضاني بكل محبّة — وما زِلتُ أهواه بكلّ مودّة
فممتنع عنه انفصالي وواجب — وصالي بلا إمكان بُعدٍ وقربة»

فحينئذٍ يَعرف العبد نفسه لربّه وبه غير المعرفة المعيَّنة الأُولى، وفي هذه المعرفة يضاف إليه كلّ ما يضاف إلى ربّه من الكمالات، ويضاف إلى ربّه كلُّ ما يضاف إليه من المظهريات، فيعرف نفسه بربّه بعد معرفته ربَّه بنفسه طرداً وعكساً، جمعاً وفرادى، دائماً أبداً، فيعرف ربَّه ونفسه من حيث ربِّه لا من حيث هو، وكان يَعرف ربَّه من حيث نفسه لا من حيث ربِّه، فحصل له الجمعُ بين المعرفتين، والتحقُّقُ بالحُسْنَيَيْن.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فأنت عبد وأنت ربّ لمن له فيه أنت عبد
وأنت ربّ وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد»

أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك، وأنت ربّ له من حيث ظهور سلطانك به على مَن دونك وعليه أيضاً من حيث إجابته لسؤالك، فما أنت على كل حالٍ إلاّ تعيُناً من تعيّناته وتجلّياً من تجلّياته، وأنت ربّ أيضاً من حيث ظهور الربوبية بك وفيك لربٍّ خاطبك بخطابِ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فقلتَ: بلى بين العباد الراضين بربوبيته، المرضيّين عنده حين قالوا ما قلتَ، فنالوا ما نِلتَ، وما توجّه الخطاب من الأحديّ الذات إليك خاصّةً.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فكلّ عقد عليه شخص يحُلُه من سواه عقد»

فإنّ عبد اللطيف والرؤوف على عقد وعزيمة يَحُلّ العقدَ والعزيمة ـ التي عليه ـ القهّارُ والمعذِّبُ، وعبْدَ الظاهر على اعتقاد وعلمٍ يحلّه عبدُ الباطن، وهكذا بين جميع المربوبين والأرباب من غير تخليط ولا تخبيطٍ بين المقامات والعقائد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فرضي الله عن عَبِيده؛ فهم مرضيّون، ورَضُوا عنه؛ فهو مرضيّ، فتقابلت الحضرتان تقابلَ الأمثال، والأمثالُ أضداد؛ لأنّ المثلين»** يعني حقيقةً **«لا يجتمعان؛ إذ لا يتميّزان، وما ثمّ إلاّ متميز؛ فما ثَمّ مِثل؛ فما في الوجود ضدٌّ؛ فإنّ الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضادّ نفسه»**.

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: حضراتُ الأرباب تُقابِل حضراتِ العباد تقابلَ الأمثال؛ وذلك لأنّ كلّ واحدة من الحضرتين مرضيّة عند الأُخرى راضيةٌ بها، فالمِثلية بين الحضرات تامّة، فالتضادّ كذلك عامّ؛ لتقابل إحداهما الأُخرى تقابلَ الضدِّ الضدَّ؛ إذ المِثل الحقيقي كالضدّ؛ لعدم اجتماعه مع ضدّه أي بمثله حقيقةً؛ إذ لا تميُّز لأيّهما فَرضتَ عن الآخَر، وإذ لا تميُّز فلا بَينيّةَ، وإذ لا بينية فلا إثنينية، فلا ضدّية، فلا مثلية، فما ثَمّ إلاّ واحد، فهو هو لا غيرُه، فالوجود حقيقة واحدة تعيّنت في مراتب متميِّزةٍ عقلاً، فما ثَمّ عقلاً إلاّ متميّز بخصوصه، فما ثَمّ مثل يوجب الاثنينية، فالمظهر عين الظاهر، والظاهر عين المظهر، فانظر تَشهد.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فلم يَبقَ إلاّ الحق لم يبقَ كائن فما ثَمَّ موصول وما ثَمَّ بائن
بذا جاء بُرهانُ العِيان فلا أرى بعينَيَّ إلاّ عينَه إذ أُعاين»

﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البيّنة: ٨] «أن يكونه لعلمه بالتميز».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا ثبت تميّز مرتبة الربّ عن مرتبة العبد، خشي ربَّه أن يكونه لعلمه بالتمييز فوقف على مركز عبدانيته مرضيًّا عند ربّه؛ لكونه راضياً بربوبيته له وعليه، ورضي به ربُّه له؛ لرضاه بعبوديته وربوبيته ربَّه وله وعليه وفيه، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«دَلّنا على ذلك»** أي على التميز **«جهلُ أعيانٍ في الوجود بما أتى به عالم، فقد وقع التمييز بين العَبيد»** يعني بين العارف وغير العارف. وهذا أقلُّ ما في الباب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فقد وقع التمييز بين الأرباب، ولو لم يقع التميّز لفُسِّر الاسمُ الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسَّر به الآخَرُ، و«المعزّ» لا يفسَّر بتفسير «المذلّ» إلى مثل ذلك، لكنّه هو من وجه الأحدية».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّه يفسَّر الاسم الواحد من جهة أحدية الذات بما يفسَّر به غيرُه ضدًّا كان أو نِدًّا؛ لأنّه من حيث أحدية ذاته كلِّها ولا ضدّ له ولا ندّ، والأسماء أضداد وأنداد، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما تقول في كل اسم: إنّه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو، فالمسمّى واحد، فالمعزّ هو المذلّ من حيث المسمّى، والمعزّ ليس المذلّ من حيث نفسه وحقيقته؛ فإنّ المفهوم يختلف في الوهم من كل واحد منهما».**

قال العبد: تقرّر فيما مضى أنّ لكلّ اسم دلالتين: دلالةً على الذات المسمّاة به، ودلالةً على حقيقةٍ مخصوصة، بها يمتاز عن غيره، فبالأوّل هو المسمّى عينَه فيوضَع ويُحمل عليه سائرُ الأسماء ـ كما هو مذهب ابن قَسِيّ ـ وبالثاني هو غيره لتميّزه عنه بخصوصه، وإن كان خصوصه فيه أيضاً.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فلا تنظر إلى الحق وتعريهِ عن الخلق»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الخَلقية تستدعي الحقّيَةَ وتستلزمها لزومَ المربوبين للأرباب واستلزام الأرباب للمربوبين، فيجب على الناظر المحقّق أن يدقّق نظره، ولا ينظرَ إلى الحق الخالق الربّ الإله بلا مخلوق مربوب مألوه من الخلق.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ولا تنظر إلى الخلق وتكسُوه سِوى الحقّ»

يعني: أنّه إن نظرتَ إلى الخلق عَريًا عن خِلعة الوجود الحقّ، رجع إلى عدميّته الأصلية؛ فإنّ الخلق لفظ معترى[1] على الحق، فإذا عَرّيتَه عن الحق، لم يَبقَ ما تسمّيه به، وما الخلق إلاّ اختلاق، فافهم. وظهورُ الخلق في رأي العين ـ وإن كان ظهورَ الآلِ ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾ [النّور: ٣٩] ـ إنّما هو بخلعة تجلّي وجوده في بعض مراتب شهوده، فلو نظرتَ بخَلع الخِلَع الوجودية الحقيّة عنه، لم يَبقَ شيئاً ولم يكن شيئاً ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النّور: ٣٩]، فعند ذلك لو رُزق الناظر بصراً حديداً ونظراً شديداً وعلماً جديداً، لـ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾ [النّور: ٣٩] أنّ الظهور والشهود والتعيّن والوجود له وحدَه، وجلّ أن يكون معه غيره في وجوده الذي هو هو.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ونزِّهه وشبِّهه وقُم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئتَ وإن شئت ففي الفرق»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا أثبتَّ عبداً وربًا، فقد أشركتهما في الوجود، وهذا عين التشبيه، وإن قلت بوجودين خصيصين بالعبد والربّ على التعيين، فقد ثَنّيت وميّزتَ حقيقةً والحقيقةُ واحدة ليست إلاّ هي، وإن نزّهتَ الحق أن يكون معه غيره في الوجود مع وجودك فيه أو شهوده فيك، أو قلت بهما معاً دائماً، فقد نزّهتَ الحقَ حقَّ التنزيه، وتحقّقتَ بحقيقة التنزيه النَزيه، وشبَّهت في موضع التشبيه بعين التنزيه، وقمت إذن في مقعد الصدق، وقعدت على المقام الحقّ، وإذا عرفت أن لا وجود إلاّ لعين واحدة هو الحق، فإن عدَّدتَ فكنتَ في الفرق والخلق، أو وحَّدت فكنت في الجمع المطلق. وأنت إذن أنت ولك ذلك.

---

(١) وفي نسخة [مفترى].

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«تَحُز بالكلّ ـ إن كلٌّ تَبَدَّى ـ قَصَبَ السَّبْقِ»

يعني ـ رضي الله عنه ـ إذا كنت في الجمع، فقد أثبتَّ ما لكلٍّ منهما لكلٍّ منهما، فأثبتَّ وجود الحق خلقاً، وأثبتَّ وجود الخلق حقًّا، وشهدتَ أيضاً الحقَ حقًّا والخلقَ خلقاً، ولم يَفُتكَ إذ ذاك شهود، فكنت أنت الحائزَ قصبَ السبق دونه؛ فإنّ كل أحد ليس إلاّ هو وأنت تشهد الإنّيّاتِ في الهويّات، والهوياتِ في الإنّيات جمعاً وجمعَ جمعٍ، فأنت كما قال:

«فلا تَفنى ولا تَبقى ولا تُفني ولا تُبقي
ولا يُلقى عليك الوحـ ـيُ في غيرٍ ولا تُلقي»

إذ لا غير، بل منك من كونك هو، إليك من كونك أنت، وذلك أنّك إذا كنت في مقامي الحقيّة والخلقية، والربوبية والعبودية معاً، غيرَ حاصر ولا محصور، بل مطلَقاً مطلِقاً، فلا تفنى من كونك أحدهما أو هما معاً في الآخر، ولا تَبقى على إنّيّةٍ مخصوصة معيَّنة خَلقية أو حقّية بلا خَلقية أو حقية، وكان شهودك إذن أنّه لا يفنى الخلق عن الحق، ولا يبقى الحق دون الخلق، بل أثبتَّهما واحداً لا معاً في وجودٍ واحد، فافهم. وهذا غاية الحمد، والحمد لله.

قال ـ سلام الله عليه ـ: **«الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، والحضرةُ الإلهية تطلب الثناءَ المحمود بالذات».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا كان الثناء هو تعريف المُثنىٰ عليه بما هو عليه من النعوت، فيصدق أن يكون التعريف بالمذموم أو بالمحمود، ولكنّ الإلهية ـ من كونها أحديةَ جمع جميع الكمالات ـ لها مرتبةٌ تطلب الكمال بالذات، فتَطلب الثناءَ بالمحمود في الوعد؛ إذ لا يُحمد مُوعِد أو متوعِّد على وعيده أو إيعاده.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فيُثنى على الحضرة الإلهية بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ [إبراهيم: ٤٧]، لم يَقل: ووعيده، بل قال: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [الأحقاف: ١٦] مع أنّه توعَّد على ذلك، فأثنى على إسماعيلَ بأنّه كان صادقَ الوعد، وقد زال الإمكان في حق الحق».

يعني ـ سلام الله عليه ـ: زال إمكان تحقيق وعيد بتحقّق تحقيق وعده.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«لما فيه من طلب المرجَّح».**

لأنّ إسماعيل إذا أثنى الحقُّ عليه بصدق الوعد ومن جملة ما وعد الحقُّ هو التجاوز وعدمُ تنفيذ الوعيد ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْآيَٰتِ﴾ [الإسراء: ٥٩] آياتِ الوعيد ﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، ولعلّهم يتّقون، فما المرجِّح إذن لإيقاع الوعيد وإيجاد عين الإيعاد مع سلامة المعارض النافي لذلك وأن لا يُثنى على الحق بصدق وعده مع صدق الثناء على إسماعيل الذي هو من جملة صدق وعد الحق، بل الثناء على الله ولله في الوجهين لمن فَهم، والله الملهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فلم يَبقَ إلاّ صادقُ الوعد وحدَه	وما لوعيد الحق عينٌ تُعايَنُ
وإن دخلوا دارَ الشَقاء فإنّهم	على لذّةٍ فيها نعيمٌ مُبايِنُ
نعيمَ جِنان الخُلد والأمر واحد	وبينهما عند التجلّي تَبايُنُ
يُسمّى عذاباً من عُذُوبةِ طعمه	وذاك له كالقِشر والقشرُ صائنُ»

قال العبد ـ أيّده الله به ـ: قرّر ـ رضي الله عنه ـ أنّ مواعيد الله لعَبيده لا بدّ من تصديقه؛ فإنّ الله يحقّق مواعيدَه بخلاف إيعاده وتهديده؛ فإنّ الله يعفو ويتجاوز ولا يؤاخذ بما أوعد وتوعَّد، كما قال بعض التراجِم في مقام العفو؛ شعر:

«وإنّي إذا أوعدتُه أو وعدتُه	لَمخلفُ إيعادي ومُنجِزُ مَوعدي»

وبعد أن قرَّر ما تقرَّر بيَّن وعيَّن أنّ العبيد وإن استحقّوا العقاب ودخلوا دار الشقاء ـ وهي جهنّم ـ فلا بدّ أن تَسبق رحمتُه غضبَه في الأخير، فينقلبَ العذابُ عذاباً عند أهل النار، وأنّ عواقب أهل العقاب، لا بدّ أن تؤول إلى الرحمة بعد الأحقاب، وذلك لأنّ أهل النار الذين هم أهلها إذا أُدخلوا كانوا على أحوال ثلاث:

فالأولى: يسلَّط فيها العذابُ على ظواهرهم وبواطنهم، فيُكفِّر بعضُهم ببعض، ويلعن بعضهم بعضاً، ومأواهم النار، وما لهم من ناصرين، فيقول الضعفاء للذين استكبروا ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٣٨] وقالوا: ﴿أَنتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنَا فَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ﴾ [ص: ٦٠] وقالوا: ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ ٱلنَّارِ﴾ [غافر: ٤٧] و﴿قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوٓا۟ أَنَحْنُ صَدَدْنَٰكُمْ عَنِ ٱلْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَآءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [سبإ: ٣٢] وأمثال هذه المُخاصَمات والمُحاكَمات والمُجاوَبات في المخاطَبات والمعاتَبات التي يختصم بها أهلُ النار في النار والعذاب، قد أحاط بهم سرادق ناره وتسلَّط على ظواهرهم وبواطنهم بشراره.

والحالة الثانية ـ وهي الوُسطى ـ: لمّا يئسوا أن يخفّف عنهم العذابُ، وأسمعهم ﴿ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨] الخطابَ، فمكّنوا أنفسَهم أن لا بدّ من أن تَعبُر عليهم بالعذاب والعقابِ الأحقابُ، فَطفِق بعضهم يعتذر إلى البعض، ويقيم كلٌّ منهم أعذار الآخرة فيتحاللون ويقولون: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡنَآ أَجَزِعۡنَآ أَمۡ صَبَرۡنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٖ﴾ [إبراهيم: ٢١] وقالوا: ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سَبَإ: ٣٣] وهم قد رَضُوا بالعذاب، ووطّنوا نفوسَهم على الصبر على العقاب، وأراح الله عند ذلك بواطنَهم عن العذاب الشديد و﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلۡمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلۡأَفۡـِٔدَةِ ۝٧﴾ [الهُمَزة: الآيتان ٦، ٧] ورفَع العذاب عن قلوبهم.

ثمّ الحالة الثالثة ـ وهي الأخيرة ـ وذلك بعد مُضيّ الأحقاب، إنّهم يتعوّدون بالعذاب، وبالِغون تَعاقُبَ العقاب، حتى لا يُحِسّوا بحِدّته، ولا يتألّموا بشدّته وطول مدّته، ويُلقي الله على أعضائهم وجلودهم الخِدرَ، حتى لا يُحِسّوا به، ووضعهم في هذه الحالة، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ [طٰه: ٧٤]، ثم يزداد تألُّفهم وإلفُهم بذلك، حتى إنّهم يتغذّون به ولا يتعذّبون، بل يَعذُب لهم عذابُها، فَيلتذّون ويستعذبون بحيث لو هَبَّ عليهم نفحةٌ من صَوب الجنّة وفَوحَة من نعيم الرحمة، لعذِّبوا وتألّموا وسَئِموا ذلك وتبرَّموا كالجُعَل وتَعوُّدِه وتَغذِّيه بالقاذورات وتعوّذه وتعذُّبُه برائحة الوَرد، فهذا لهم نعيم يباين نعيمَ أهل الجِنان والحقيقةُ واحدة؛ فإنّ التذاذَه استعذاب، وارتفاع الآلام عذاب وعقاب، فأهل النار في النار على نعيم يباين نعيمَ أهل الجِنان وإن وجدنا ـ عند نسبة بعض التجلّيات إلى البعض ـ بين النعيمين بَوناً عظيماً وتفاوتاً بيّناً عميماً، فإنّ نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين بعد مآل العذاب إلى النعيم، والغضبِ إلى الرحمة، ونعيمَ أهل الجِنان نعيم محض ولذّة خالصة ورحمة صافية من حضرة الرحمٰن الرحيم، وعين الامتنان الجسيم، فافهم.

[٨] فصُّ حكمةٍ روحية في كلمة يعقوبية

وقد ذكرنا المناسبةَ بين الحكمة الروحية والكلمة اليعقوبية في شرح فهرس الحِكم فليُطلب من هناك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**الدين دينان: دين عند الله وعند مَن عَرَفه الحقُ ـ تعالى ـ ومَن عَرَفه مَن عرف الحقَ تعالى. ودين عند الخلق وقد اعتبره الحق، فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرُتَبَ العليّة على دين الخلق، فقال تعالى:** ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ١٣٢﴾ [البَقَرَة: ١٣٢] **أي منقادُون إليه، وجاء الدين بالألف واللام لتعريف العهد، فهو دين معلوم معروف، وهو قوله ـ تعالى ـ:** ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عِمرَان: ١٩]، **وهو الانقياد؛ فالدين عبارة عن انقيادك**».

قال العبد: اعتُبر اشتقاق الدين من ثلاثة أوجُهٍ كلُها موجود فيه: الأوّل: هو الانقياد، يقال: دان له، أي انقاد لأمره وخضع له، فالدين هو الانقياد الكلّي ظاهراً وباطناً، أمّا ظاهراً فبإتيان ما أمر الله في كتابه وعلى لسان رسوله، وأمّا باطناً فبتصديق أنبائه وأخباره والإيمان بها من غير توقّف فيه، ولا ريبٍ ولا رَيثٍ، كما قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ٦٥﴾ [النِّساء: ٦٥] وهذا حقيقةُ انقياد الباطن أن لا يبقى في النفس حرج ممّا قضى الله ورسوله، ويسلّم له في أخباره وأحكامه تسليماً كليًا حقيقياً، ويُطلَقُ الدين على الأمر الكلّي الذي ينقاد إليه أهل الدين كلُهم وهو الشرع الموضوع لذلك.

وأمّا الاعتباران الآخَران فسيأتيانك في مواضعهما.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والذي من عند الله فهو الشرع الذي انقَدتَ أنت إليه، فالدين الانقياد، والناموسُ هو الشرع الذي شرعه الله تعالى، فمن اتّصف بالانقياد لما شرعه الله، فذلك الذي قام بالدين وأقامه ـ أي أنشأه ـ كما يُقيم الصلاةَ، فالعبد هو**

المنشىء للدين، والحقُ هو الواضع للأحكام، والانقياد عين فعلك، فالدين من فعلك، فما سَعِدتَ إلاّ بما كان منك، فكما ما أثبتَ السعادةَ لك ما كان إلاّ فِعلَك، كذلك ما أثبت الأسماءَ الإلهية إلاّ أفعالُه وهي أنت وهي المحدَثات، فبآثاره سمّي إلهاً، وبآثارك سمّيتَ سعيداً، فأنزل الله منزلته إذا أقمتَ الدين وانقَدتَ لما شرعه لك، وسأبسط لك ـ إن شاء الله تعالى ـ ما تقع به الفائدةُ بعد أن نبيّن الدين الذي عند الخلق، الذي اعتبره الله».

قال العبد: لا شكّ أنّ الانقياد لأمر الله هو فعلك، وسعادتَك في الانقياد لأوامره ونواهيه، والشقاوةَ في عدم انقيادك لذلك، لأنّك إذا انقَدتَ لأمره فقد أطعتَه، وإذا أطعته فيما أمرك ونهاك، كذلك أطاعك في إجابة سؤالك، فما أجابك إلاّ بما أجَبتَ له، فما أسعدك إلاّ فعلُك، كما هو في الأصل، فإنّ أفعال الله ـ وهي المحدَثاتُ ـ أثبتتْ له الأسماءَ الحسنى؛ لأنّ المحدثاتِ مخلوقاتٌ لله فأثبتتْ له الاسمَ «الخالقَ» وكذلك «الرازقَ» و«الربَّ» و«الإلهَ».

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فالدين كلّه لله».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: سَواءٌ انقَدتَ إلى ما شرَعه الله للانقياد به أو وضعه واضعو النواميسِ من الخلق، فليس الانقياد إلاّ له لا ربَّ غيرُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكلّه منك»** أي الانقياد **«لا منه إلاّ بحكم الأصالة»** أي إنّما يُنقاد إليه؛ لكون المنقاد إليه بالأصالة مأموراً به من عند الله أو مأموراً به من عند الخلق لله، **«قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا﴾** [الحَديد: ٢٧] **ـ وهي النواميس الحِكمية التي لم يجىء الرسول المعلوم بها في العامّة من عند الله ـ بالشريعة الخاصّة المعلومة في العرف، فلمّا وافقت الحكمةُ والمصلحةُ الظاهرة فيها الحُكمَ الإلهيَّ في المقصود بالوضع الإلهي المشروع، اعتبرها الله تعالى ـ اعتبار ما شرعه من عنده ـ وما كتبها الله تعالى عليهم، ولمّا فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يَشعرون، جعَل في قلوبهم تعظيمَ ما شرعوا ـ يطلبون بذلك رضوانَ الله ـ على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي فقال: ﴿فَمَا رَعَوۡهَا﴾** [الحَديد: ٢٧] **هؤلاء الذين شرعوها وشُرعت لهم ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَاۖ﴾** [الحَديد: ٢٧] **﴿إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ﴾** [الحَديد: ٢٧] **وكذلك اعتقدوا ﴿فَـَٔاتَيۡنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾** [الحَديد: ٢٧] **بها ﴿مِنۡهُمۡ أَجۡرَهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ﴾** [الحَديد: ٢٧] **أي من هؤلاء الذين شُرع فيهم هذه العبادة ﴿فَٰسِقُونَ﴾** [الحديد: ٢٧] **أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقّها».**

لمّا وافقت المصلحةُ فيها حُكمَ الله ـ من حيثُ إنّ الله إنّما وَضع من الشرع ما وضع للانقياد الكلّي لأمر الله تعالى، وهذا كان المرادَ أيضاً كذلك مِن وَضع النواميس الحِكمية ـ فاعتبرها الله اعتبارَ ما شرعه هو لعبيده من عنده، فمن انقاد إلى الله فيها، فقد انقاد لله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومَن لم يَنقَد إليها لم ينقد إليه مشرِّعُه**» أي بالأصالة من حيث عَبيده الذين وضعوها «**لما يُرضيه، لكنِ الأمرُ يقتضي الانقيادَ، وبيانُه أنّ المكلَّف إمّا منقاد بالموافقة وإمّا مخالف، فالموافق المطيع لا كلام فيه؛ لبيانه. وأمّا المخالف فإنّه يَطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحدَ أمرين: إمّا التجاوزَ والعفوَ، وإمّا الأخذَ على ذلك، ولا بدّ من أحدهما فإنّ الأمر حق في نفسه، فعلى كل حال صحّ انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال، فالحال هو المؤثّر**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ العبد بحاله ـ سَواءٌ كان موافقاً أو مخالفاً ـ فإنّه يستدعي انقياد الحق له بالثواب أو بالعقاب لا بدّ من ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فمِن هنا كان الدين جزاءً أي مُعاوَضةً بما يَسُرُّ أو بما لا يسُرُّ، فبما يسرّ** ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩] **هذا جزاء يعني بما يسرّ** ﴿وَمَن يَظۡلِم مِّنكُمۡ نُذِقۡهُ عَذَابٗا كَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ١٩] **هذا جزاء بما لا يسرّ،** ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمۡ﴾ [الأحقاف: ١٦] **هذا جزاء، فصحّ أنّ الدين هو الجزاء. وكما أنّ الدين هو الإسلام، والإسلامَ عين الانقياد، فقد انقاد إلى ما يسرّ وإلى ما لا يسرّ وهو الجزاء وهذا لسان الظاهر في هذا الباب، وهو ظاهر. وأمّا سرّه وباطنه فإنّه تَجَلٍّ في مرآة وجود الحق، فلا يعود على الممكنات من الحق إلاّ ما أعطته ذواتُهم في أحوالها، فإنّ لهم في كل حال صورةً، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون، فما أعطاه الخيرَ سِواه، وما أعطاه ضدَّ الخير غيرُه، بل هو مُنعِمُ ذاتِه ومعذِّبُها، فلا يَذُمَّنَّ إلاّ نفسَه، ولا يَحمَدَنّ إلاّ نفسَه،** ﴿فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] **في علمه بهم؛ إذ العلم يتبع المعلوم**».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ انقياد الحق ـ وهو الدين بما يسر وبما لا يسرّ ـ إنّما هو تَجَلٍّ للاسم «الديّان» استجلبه واستدعاه العبدُ الديِّنُ أو غير الدّين بموجب حاله الذي هو عليه؛ وذلك لأنّ الديّان ـ تعالى ـ لمّا شرع له ما يَصلح له ويُصلحه من حضرة اسمه «المكلِّف» و«المشرِّع» و«الهادي» و«المرشد» وأخواتهم، توجَّه على العبد القيامُ بما شرع، وإقامةُ الدين بالانقياد إليه، واستتبع التجلّي الشرعيُّ

الوضعيُ بموجب أحوال المتجلّىٰ له ـ وهو العبد ـ أحدَ أمرين: الثوابَ إن انقاد لأمر الله بما يسرّه، أو العقابَ بما لا يسرّ إن انقاد للشيطان بمخالفة سلطان الاسم المكلِّف المشرِّع الديّان، وهو تَجَلٍّ يستدعيه العبد بحاله.

فإن كان حاله الموافقة في الانقياد إلى الله، تعيَّن التجلّي في مرآة وجود العبد بانقياد المكلِّف المشرِّع ـ وهو الله ـ بحسن الجزاء.

وإن كان حاله المخالفةَ، تعيَّن التجلّي بصورة المخالفة عليه، فلم يحكم عليه الله إذن بما لا يسرّه وبما لا يوافقه، بل هو الذي حكم على نفسه بذلك أزلاً في تعيُّن صورة معلوميَّته وعينه الثابتةِ في حضرة العلم الأزلي بذلك، فتوجّه التجلّي من الحق عليه بموجب ما استدعاه واقتضاه، فللّه الحجة البالغة على عَبيده، فلا يحمَدوا إلاّ الله المُظهِرَ ما في حقائقهم الأزلية الغيبية بإفاضة الوجود على ذلك، وكذلك لا يذمّوا إلاّ أعيانَهم التي اقتضت أحوالُها التجلِّيَ بما لا يسرّه أو يضرّه، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم السرُّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكناتِ على أصلها من العدم، وليس وجود إلاّ وجودُ الحق بصور أحوال ما هو عليه الممكناتُ في حقائقها وأعيانها، فقد علمتَ مَن يلتذُّ ومن يتألّم، وما يَعقِب كلَّ حال من الأحوال، وبه سمِّي عقوبةً وعقاباً، وهو سائغ في الخير والشرّ، غيرَ أنّ العرف سمّاه في الخير ثواباً وفي الشرّ عقاباً، وبهذا سمِّي أو شُرح الدين بالعادة؛ لأنّه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حالُه، فالدين العادة؛ قال الشاعر: كدِينك من أُمّ الحُوَيرث قبلها، أي عادتِك»**.

قال العبد: تحقَّق في السرّ الأوّل أنّ التجلِّيَ بما يسرّ وبما لا يسرّ على العبد بموجب أحوال عينه الثابتة، وفي هذا السرّ ـ الذي فوق السرّ الأوّل ـ أنّ العبد هو الوجود الحق المتعيِّن بموجب عينه الثابتة وصورة معلوميته الأزلية وحقيقته الأصلية ولم يوجد العين الثابتة في عينها، بل هي على استهلاكها الأزلي الأصلي في الحق، كما «كان الله ولا شيء معه»[1]، فهو الآنَ على ما عليه كان، فتعيُّن كلِّ وجود ـ بموجب أحوال كل عين عين من مطلق التجلّي الوجودي ـ بصورةِ حالةٍ عليها حقيقةُ العين، فاستدعت الصورة والحالة الظاهرة من العين في وجود الحق تجلّياً آخَرَ بما يسرّ وبمالا يسرّ وينفع أو يضرّ وهي حالة استتبعتها الحالةُ الأُولى وأعقبتها، فتألَّم أو

(١) نص حديث سبق تخريجه.

تنعَّم أو تعذَّب والتذَّ بها الوجودُ الحق المتعيِّن في خصوصية هذه العين الثابتة التي هي شأن من شؤون الحق أيضاً، والعبد صورة ذلك الشأن في الوجود العينيِّ الحقِّ أو الوجودِ الحق بصورة العين، فما تألَّم وما تنعَّم دنيا ولا آخرةً إلاّ الحقُ المتعيِّن بك وفيك بحسبك، ولا حسَبَ للحق إلاّ أنت، وبحسبك يظهر لك أو عليك، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله وهذا ليس ثَمَّ؛ فإنّ العادة تَكرار لكنّ العادةَ حقيقة معقولة واحدة والتشابه في الصور موجود؛ فنحن نعلم أنّ زيداً عين عمروٍ في الإنسانيّة وما عادت الإنسانيةُ؛ إذ لو عادت لتكثّرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثّر في نفسه، ونعلم أنّ زيداً ليس عينَ عمروٍ في الشخصية؛ فشخص زيد ليس شخصَ عمروٍ مع تحقيق وجود الشخصية في الاثنين، فنقول في الحسّ: عادت؛ لهذا الشَبَه، ونقول في الحكم الصحيح: لم تَعُد، فما ثَمّ عادة بوجهٍ، وثَمّ عادة بوجهٍ، كما أنّ ثَمّ جزاءً بوجهٍ وما ثَمّ جزاءٌ بوجه، فإنّ الجزاء أيضاً حالٌ في الممكن من أحوال الممكن. وهذه مسألة أغفلها علماءُ هذا الشأن، أي أغفلوا إيضاحَها على ما ينبغي، لا أنّهم جَهِلوها، فإنّها من سرّ القَدَر المتحكِّم على الخلائق**».

قال العبد: يريد أنّ الدين يأخذ وجوهه ومعانيَه، لمّا كان عادةً، ظهر أن قد عادت على العبد حالتُه الغيبية الأزلية؛ فإنّ تعيُّن التجلّي من الديّان بحسب حال عينه الثابتة، فما عاد عليه إلاّ مقتضى حاله، ولكنّ التحقيق يقتضي أن لا تعود الحالةُ؛ فإنّ الحالة المقتضية لهذا التجلّي لم تَعُد ولم تتكرّر بل تعيُّن التجلّي بصورتها لا غير، فلا تكرار في التجلّي ولا في الحالة، فما عاد وما تجدَّد إلاّ التعيُّنُ في التجلّي، وكلُّ تعيُّنٍ مثلُ التعيّن الآخر لا عينُه، فلا عادة أصلاً؛ إذ لا تكرار لا في الحال ولا في الوجود المتعيِّن بالحالة ولا في التعيّن، ولكن تعيَّن وتشبَّه بشَبَهٍ يُشبه الشَبَهُ في العيون تكراراً وعادةً إلى عين واحدة، وليس لذلك حقيقة، إن حقَّقتَ النظر ودقَّقت الفكر، فحقِّق ودقِّق يتحقّق السرُّ على ما هو عليه الأمر كما قلنا: شعر:

ولا أقــول بــتــكـرار الــوجــود ولا	عود التجلّي فما في الأصل تكرارُ
فـالـبـحر بـحر عـلى ما كـان في قـدم	إنّ الــحـــوادث أمـــواج وأنـــهـــارُ
لا تـحـجـبـنّـك أشـكـال يـشـاكـلـهـا	عـمّـن يـشـكّـل فـيـهـا فَـهـيَ أسـتـارُ

وذلك لأنّ الحقيقة إذا ظهرت ظهوراتٍ غير متناهية، وتعيّنت على صورٍ متماثلة ومتشابهة متشاكلة، لم تكن عائدةً ولا متكرّرة، ولكنّ الظهوراتِ والتعيّناتِ أمثالٌ

متماثلات على من تشكّل وتعيَّن فيها وظهر بها، فما عاد شيء ولا تكرَّر، فحقِّق النظر، والتعيّناتُ عادت بالأمثال لا بأعيانها، فافهم.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: «**واعلم: أنّه كما يقال في الطبيب: إنّه خادم الطبيعة، كذلك يقال في الرسل والورثة: إنّهم خادِمو الأمر الإلهي في العموم وهم في نفس الأمر خادِمو أحوال الممكنات، وخدمتُهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذه! إلاّ أنّ الخادم المطلوب هنا إنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه إمّا بالحال أو بالقول لأنّ الطبيب إنّما يصحّ أن يقال فيه: خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فإنّ الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصًّا، به سمِّي مريضاً، فلو ساعدها الطبيب خدمةً، لزاد في كمّيّة المرض بها أيضاً، وإنّما يَردَعُها طلباً للصحّة، والصحّة من الطبيعة أيضاً بإنشاء مزاج آخَرَ يخالف هذا المزاجَ، فإذن ليس الطبيب بخادم الطبيعة**» يعني مطلقها في جميع الأحوال «**وإنّما هو خادم لها من حيثُ إنّه لا يُصلح جسمَ المريض ولا يغيّر ذلك المزاجَ إلاّ بالطبيعة أيضاً، ففي حقّها يسعى من وجهٍ خاصّ غير عامّ، لأنّ العموم لا يصحّ في مثل هذه المسألة، فالطبيب خادم لا خادم، أعني للطبيعة**».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الرسل والأنبياء والورثةَ أطبّاءُ الأرواح والأنفُس عن الأمراض والأسقام النفسانية، كما أنّ الطبيب يعالج بما يُبرىء من الأسقام الجسمانية، فكما أنّه يقال في الطبيب: إنّه خادم الطبيعة كذلك يقال في الأنبياء والورثة: إنّهم خادمو الأمر الإلهي في العموم.

ثمّ التحقيق يقضي أنّ الطبيب ليس خادماً للطبيعة في عموم أحوال الطبيعة؛ فإنّ الطبيعة قد تَضعُف وتتغيّر، فتعطي في المريض مزاجاً خاصًّا، به تزول صحّةُ الجسم، فلا يجب على الطبيب من كونه خادماً للطبيعة أن يساعدها فيما يضعِّفها ويغيِّرها، بل بما يقوّيها ويُصلحها، فتقوىٰ بذلك على دفع المزاج الذي يخالف المزاجَ الصِحّي، فإذن هو خادم للطبيعة من وجهٍ خاصّ لا خادم لها بموجب ما هي عليه في الحال والوقت الحاضر، كذلك النبيّ المشرّع الرسول، والشيخ والمرشد المُسلِك للوصول خادِمون للأمر الإلهي في الأُمّة والأتباع من حيث ما يُصلحها لا من حيث ما يساعدها بموجب الحال، فإنّ الأمر الإلهي أعطى فيهم بموجب قابلياتهم أحوالاً تُعقِّبُ أحوالاً أُخَرَ تؤدّي إلى إفسادها، فلا يجب على الرسول الهادي والوارث المرشد أن يساعد الأمر الحالي المتحكِّم على نفوس الأُمّة، بل يساعد الأمر الإلهي المؤدّي إلى إصلاحهم لا غير، فهم خادمو أحوال الممكنات لا خادمون لها مطلقاً، بل من جهة ما يصحّ ويُصلح لا غير، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق، وأمرُ الحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلَّفين، فيجري الأمر في العبد بحسب ما يقتضيه الحق وبحسب ما يقضي به علم الحق، ويتعلّق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته، فما ظهر إلاّ بصورته»**. يعني بصورة العبد في عينه الثابتة أزلاً **«فالرسول أو الوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة لا خادم الإرادة، فهو يَرُدُّ عليه؛ طلباً لسعادة المكلَّف، فلو خدم الإرادةَ الإلهية ما نَصَح، وما نَصَح إلاّ بها، أعني بالإرادة»** يعني تعلّقت إرادة الحق بأن يَنصَح النبيُّ أو الوارث **«فالرسول أو الوارث طبيب أُخراويّ للنفوس، منقاد لأمر الله حين أمره فينظر في أمر الله، وينظر في إرادته ـ تعالى ـ فيراه قد أمره بما يخالف إرادتَه، فلا يكون إلاّ ما يريد، ولهذا كان الأمر، فأراد الأمرَ، فوقع، وما أراد وقوعَ ما أَمَرَ به بالمأمور، فلم يقع من المأمور، فسمِّي مخالَفةً ومعصيةً، فالرسول مبلِّغ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إنّما يقع الأمر من الرسول والوارث؛ لِما أراد الله منهما وقوعَ الأمر فوقع. وإنّما لم يقع الامتثال من المأمور به؛ لعدم اقتران الإرادة بالأمر بوقوعه منه. وإنّما لم تتعلّق الإرادة بالأمر بوقوع المأمور به من المأمور؛ لتعلّق العلم بعدم وقوعه من المأمور فلم يقع وإنّما وقع الأمر من الآمر بما لا يقع؛ لتعلّق إرادة الحق بوقوع الأمر؛ لتعلّق علم الحق وأمر الحق بمقتضى عينه الثابتة أنّه يقع الأمر منه بما لا يوجَد له عين من العاصي والمخالف، فتتركّب عليه الحجّة الإلهية، فيتوجّه عليه العقاب، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولهذا قال شيَّبَتْني سورة هودٍ وأخواتُها؛ لما تَحوي عليه من قوله: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هُود: ١١٢]، فشيّبته ﴿كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هُود: ١١٢]؛ فإنّه لا يدري هل أُمر بما يوافق الإرادةَ، فيقعَ، أو بما يخالف الإرادة، فلا يقعَ، ولا يعرف أحد حُكمَ الإرادة إلاّ بعد وقوع المراد إلاّ من كشف الله عن بصيرته، فأدرك أعيانَ الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه، وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقاتٍ لا يكون مستصحَباً ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ﴾** [الأحقاف: ٩]، **فصرَّح بالحجاب، وليس المقصود إلاّ أن يطّلع في أمر خاصّ لا غير**.

قال العبد: اعلم: أنّ الأمر الإلهيَّ الذي يرد من الرسول والوارث إن وافق الإرادةَ المخصِّصة بتعيين الفعل بموجب العلم، وقع. وإن لم يوافق، فلا يقع، وقد وقعت الإرادة أن يقع الأمر منهما، فيجب عليهما الوقوفُ عند ذلك، فلو توقّعا وقوعَ ما جاءا به، وأُمرا بما أُمرا بالأمر به بموجب الإرادة تَعِبا، وليس عليهما إلاّ البلاغُ لا غير، ولكن لا يكون إلاّ كما وقع، ولله الحجّة البالغة.

[٩] فصُّ حكمةٍ نورية في كلمة يوسفية

قد ذُكر السرُّ في إسناد الحكمة إلى الكلمة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«هذه الحكمة النورية انبساط نورها على عالم الخيال، وهو أوّل مبادىء الوحي الإلهي في أهل العِناية».**

يعني: أنّ نورية هذه الحكمة ـ من حيث كشفها معانيَ ما يظهر في عالم الخيال ـ للأولياء والأنبياء، فيعلمون بها مرادَ الحق من تشخيص تلك المعاني وتجسيدها ضرباً للمَثَل لهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«تقول عائشةُ ـ رضي الله عنها ـ: أوّلُ ما بُدىء به رسول الله ـ ﷺ ـ من الوحي الرؤيا الصادقةُ، فكان لا يَرى رؤيا إلاّ خرجت مثلَ فَلَق الصبح[1]. تقول: لا خَفاء بها. وإلى هنا بلغ علمها لا غير. وكانت المدّة له في ذلك ستّةَ أشهُرٍ، ثم جاءه الملك. وما علمت أنّ رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «الناس نِيام، فإذا ماتوا انتبهوا»[2] وكلُّ ما يُرى في حال يقظته، فهو من ذلك القبيل».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ النبيّ ﷺ كان عالماً بأنّ كلّ أمر ظهر من الغيب ـ سَواءٌ كان ظهوره حسًّا أو خَيالاً أو في عالم المثال ـ فإنّ ذلك وحيُ تعريفٍ وإعلامٍ من الله له عليه السلام بما أراد الله أن يكوّنه، وأنّه تمثيل وتشخيص للمعاني والحقائق التكوينيّة التي تعلّقت الإرادة الإلهية بتعريفه وتعليمه ﷺ بها؛ وذلك لأنّ العوالم في مشرب التحقيق خمسة وكلُّها حضراتُ إشهاد الحق وشهودِه، والأنزلُ منها أمثلةٌ وصور للأعلى والأشرف الأفضل، فالأعلى عالَم الغيب، والأدنى الشهادةُ، فكل ما يُتراءى

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب بدء الوحي، حديث رقم (٣) [١/٤] ورواه مسلم في صحيحه، باب بدء الوحي. . ، حديث رقم (١٦٠) [١٣٩] ورواه غيرهما.

(٢) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٧٩٥) [٢/٤١٤] والهروي في المصنوع [١/٣٧٥] ورواه البيهقي في الزهد الكبير بلفظ: «الناس نيام فإذا انتبهوا ندموا وإذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم» وعزاه إلى سهل بن عبدالله التستري، حديث رقم (٥١٥) [٢/٢٠٧].

ويظهر في الحسّ مثال وصورة لهيئاتٍ غيبية معنوية، هي المعاني المَعنِيّة المُعيَّنة من تلك الصورة، ولكنّ العلم بتلك الصورة وكشفَ أسرارها ومعانيها هو الكشف المعنوي الحقيقي، فمن أُوتيَهُما في كل ما يَرى ويَسمع ويُدرِك ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦٩]، وتحقَّق ـ بكمال الكشف والشهود في الوجود ـ قبيلاً ودَبيراً، وكان رسول الله ـ ﷺ ـ أعلمَ الأنبياء بذلك؛ وذلك بتصريحه: «إنّ الناس نيام» في عالم الحسّ، وأنّ كلّ ما يجري عليهم وبهم وفيهم صور وأمثلة لمعانٍ عناها الله بحسب العلم بحقائقها، وإلاّ فهو غافل، وعن حقيقة الأمر عاطل، ومَبلَغُ علم عائشةَ من كلّ ذلك أنّ كشفه ﷺ مبدؤه الرؤيا الصادقةُ، وآخره ظهور الملك له، وما علمت أنّه ﷺ كان يَشهد الحقَ في كلّ ما يَرى ويُدرِك، بل لا يغيب عن شهود الحق، كما قال ﷺ اللهمّ إنّي أسألك لذّةَ النظر إلى وجهك، فصرَّح بشهوده وجهه ـ تعالى ـ وأنه في شهوده، فادّعى اللذّة بما يَشهد لِفنائه وحيرته الكبرى، فسأل اللذّةَ بما يشهد، وهي زيادة على مرتبة الشهود، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإن اختلفت الأحوال، فمضى قولها ستّةَ أشهُرٍ بل عمرُه كلُّه في الدنيا بتلك المثابة، إنّما هو منام في منام».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الناس في حالة يقظة في جميع أحوالهم في كشفِ وضَربِ مِثالٍ يضربه الله لهم بالأفعال والأحوال والأقوال التي تجري عليهم ومنهم وهم عنها غافلون ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يُوسُف: ١٠٥]، ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العَنكبوت: ٤٣] جعلنا الله وإيّاك من أهل الحضور، وكشف عن وجهه لنا بحقيقة النور، في كلّ الأُمور.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكلُّ ما ورد من هذا القبيل، فهو المسمّى عالَم الخيال ولهذا يعبَّر، أي الأمر ـ الذي هو في نفسه على صورة كذا ـ ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائمُ إلى صورة ما هو الأمر عليه، إن أصاب، كظهور العلم في صورة اللبن؛ فَعَبر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم، فتأوَّلَ، أي قال: مؤوّلُ هذه الصورة اللبنيةِ إلى صورة العلم».**

قال العبد: سرُّ ذلك أنّ اللبن أوّلُ غِذاءٍ فطريّ يُغَذّى به المولودُ الجسماني، والعلمَ الفطريَّ أوّلُ غذاء يتغذّى به الروح، لهذا كانت الصورة اللبنية مظهر العلم في عالم المثال وما دونه من حضرات الصور والشخصيات؛ لثبوت هذه النسبة الصحيحة بينهما.

«ثم إنّه ﷺ كان إذا أُوحي إليه، أُخذ عن المحسوسات المعتادة، فسجِّي وغاب عن الحاضرين عنده، فإذا سُرِّي عنه رُدَّ، فما أدركه إلاّ في حضرة الخيال إلاّ أنّه لا يسمّى نائماً» أي ما يغفُل مثلَ غفلةِ النائم؛ لأنّه كان ينام عينُه ولا ينام قلبه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكذلك إذا تمثّل له المَلَكُ رجلاً، فذلك من حضرة الخَيال؛ فإنّه ليس برجل، إنّما هو ملك فدخل في صورة إنسان، فعبَر الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال: هذا جبرئيلُ، أتاكم يعلِّمُكم دينَكم، وقد قال لهم: رُدُّوا عليّ الرجل فسمّاه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال: هذا جبرئيل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجلِ المتخيَّلِ إليها، وهو صادق في المقالتين، صَدَق للعين في العين الحسّية، وصدق في أنّ هذا جبرئيل؛ فإنه جبرئيل بلا شكّ»** كلّ هذا ظاهر بيِّن.

وقال ـ رضي الله عنه ـ: **«وقال يوسفُ ﷺ:** ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يُوسُف: ٤]، **فرأى إخوانَه في صور الكواكب، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر»**.

قال العبد: إنّما رآهم كذلك؛ لمناسبةٍ موجبة لتجسّدها في هذه الصورة؛ وذلك لأنّ الشمس والقمر أصلان كالأبوين بالنسبة إلى أنوار الكواكب، فهم لا ظهور لهم في حضورهما للرائي، كما أنّ النجوم لا تظهر في نور النيّرينِ، ويَغمُرانها في الحضور بنورهما ويغمرانها به كذلك في البُعد والسُفُور.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«هذا من جِهة يوسفَ، ولو كان من جهة المرئيّ لكان ظهور إخوته في صور الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم، فلمّا لم يكن لهم علم بما رآه يوسفُ، كان الإدراك من يوسفَ في خِزانة خَياله، وعَلم ذلك يعقوب ﷺ حين قصَّها عليه، فقال:** ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا﴾ [يُوسُف: ٥]، **ثمّ بَرّأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشيطان، وليس إلاّ عينَ الكيد، فقال:** ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يُوسُف: ٥] **أي ظاهرُ العداوة»**.

قال العبد: هذا من علم يعقوبَ ويوسفَ ﷺ وأربابِ علم التعبير، إنّ ما صوَّر النيّرينِ والكواكبَ إلى أبويه وإخوته لما ذكرنا من المناسبة، والذي فوق هذا من الكشف أنّ الأب والأمَّ صورتا الروحِ والطبيعةِ تولّدت بينهما صورةُ الإنسان العنصريةُ، والكواكبَ صور الحقائق والقوى روحانيّها وطبيعيّها وإلهيّها ويوسف ﷺ صورة أحدية

جمع الجمال والكمال العلمي والعملي الخصيصَيْن بصورة الإنسان التي هي صورة الحق أو على صورته، وسجودَهم له إشارة من الحق إلى أنّ قواه الطبيعيةَ والروحانيةَ والروحَ والطبيعةَ داخلة في حكم الصور الإلهية الإنسانية المخلوقة على أحسن تقويم، ومنفعلةٌ ومسخَّرة لها؛ لأنّ الإنسان وإن تولّد من حيث صورته الجسمانية من الروح والطبيعة أوّلاً وتولّدت معه وقبله وبعده من أبوي روحِه وطبيعتِه قوىً وخصائصُ، ولكنّ الكلّ تحت حيطة فلك الصورة، وليس إلاّ لأهل الكشف المعنوي، والحمد لله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم قال يوسفُ عليه السلام عند ذلك في آخر الأمر: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يُوسُف: ١٠٠] أي أظهرها في الحسّ بعدما كانت في صورة الخيال»**.

أي حقيقة الصور المتخيَّلة أن تظهر في الحسّ على صورها الأصلية الفعلية الحقيقية.

قال: **«فقال له النبي عليه السلام: «الناس نِيام» فكان قول يوسفَ «قَد جَعَلَها رَبِّي حَقًّا» بمنزلة من رأى في نومه أنّه استيقظ من رؤيا رآها، ثم عَبَّرها، ولم يعلم أنّه في النوم عينِه ما بَرِح، فإذا استيقظ يقول: رأيتُ كذا، ورأيت كأنّي استيقظتُ، وأوّلتُها بكذا؛ هذا مثل ذلك، فانظر كم بين إدراك محمّد ـ ﷺ ـ وإدراكِ يوسف عليه السلام** في آخر أمره حين قال: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يُوسُف: ١٠٠]، **معناه حسًّا أي محسوساً، وما كان إلاّ محسوساً، فإنّ الخَيال لا يعطي أبداً إلاّ المحسوساتِ ليس له غيرُ ذلك»**.

يعني: ـ رضي الله عنه ـ: أنّه لا يظهر في الخيال إلاّ الصورُ المحسوسة المَرئيّة قبل ذلك؛ لتقييد مرتبة عالم الخيال بالقوّة المتخيِّلة، فإنّه المثال المقيَّد، وأمّا عالم المثال المطلق فهو محلّ تجسّد الأرواح والأنوار والمعاني والصور، فهذا وُسع العوالم، كما مرّ بيانه. **«فانظر ما أشرفَ علمَ ورثة محمّد ﷺ»**.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وسأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسفَ المحمديِّ ما تقف عليه إن شاء الله ـ تعالى ـ فنقول: اعلم: أنّ المقول عليه «سوى الحق» أو مسمّى «العالم» هو بالنسبة إلى الحق كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله»**.

قال العبد: قوله: «المقول عليه سوى الحق» يعني على ما يقال كذلك عرفاً وفي المعهود عند الجمهور، فإنّ الحقيقة تأبى أن يكون لسوى الحق وغيرِه وجودٌ، ولو سمِّي ما سمِّي «سوى» على مقتضى التحقيق والكشف والنظر الدقيق، لقيل فيه: صورُ

أسماء الحق، وأشخاصُ تعيّناتها بالوجود الواحد الحق، وتنوّعاتُ ظهوره وتجلّياته، فإنّه ما في الوجود إلاّ هو وأسماؤه لا غير، فإن اعتبرنا هويتّه الذاتية فواحد، وإن اعتبرنا أسماءه ونِسَبَ شؤونه الذاتية، فكثرة ظاهرة في عينٍ واحدة، وهذه العينُ الواحدة الظاهرةُ كثيرة هي نور ممتدّ إلى مَجالٍ كثيرة مختلفة هي مَجالي جَوَلانه وجليّاته ومَحالُّ ظهوره وتبيانه، والظلُّ الممتدّ من النور نور بَيْدَ أنّ الممتدّ هو منه مطلق بالنسبة والممتدُّ مقيَّد بحسب القوابل المقيِّدة له، والتقيُّدُ والإطلاق نسبتان معقولتان ليس لهما إلاّ في التعقّل ظهور وتحقُّق، وهو ظلّ لحقيقة النور الواحد الأحد الذي ليس إلاّ هو.

فلمّا ظهر النور الواحد بحسب خصوصيات القوابل متكثّرةً متعدّدةً، ظهرت المغايرة والممايزة، فكل واحد واحد منها غير الآخر وسِواه في رأي العين والتعقّل، والوجودُ الواحد الحق ـ وهو النور ـ عينُ الكلّ؛ فإنّها وجودات متعيِّنة في قوابلَ متعدّدةٍ ومراتبَ كثيرةٍ، كثيرةٌ ومتعدّدةٌ، فإن نظرتَ الحقيقةَ، قلت:

هو الواحد الموجود في الكلّ وحدَه سِوى أنّه في الوهم سمِّي بـ «السوى»

فالعالَم من حيث وجوده ظلّ الله وهو نور مقيَّد ممتدّ من النور المطلق متّصل به من غير انفصال ولا انتقال؛ فإنّ لله نوراً على نور.

والعالَم عالمان: عالمُ أمرٍ، وعالم خلقٍ، فعالم الأمر عِلوي سما على عالم الخلق، وعالم الخلق سِفلي سَفَل عن العالم السماوي العِلوي، والله نور السماوات العِلويات الروحانيات النورانيات والأرضين السِفليات الجسمانيات، ولولا نور الوجود الممتدُّ منه، لما ظهر من العالَمين ولا وُجد من الكونين شيءُ، ولا تظاهر وأظَلَّ ظِلٌّ، ولا فاء فيء، فهو نور السماوات والأرضين، يهدي بنوره المقيَّدِ ـ وهو الظلّ الممتدّ منه لنوره المطلق ـ من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، وهم الكُمَّل الأمثال الإلهيون الذين يشاء أن يهديهم إلى نوره الذاتي المطلق؛ لأنّه ـ تعالى ـ علم من مقتضى خصوصيات استعداداتهم الأزلية أزلاً قبل الإيجاد أنّ لهم صَلاحِيَةَ ذلك ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٢].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو عين نسبة الوجود إلى العالَم**».

الضمير يعود إلى العالم، فإنّ الوجود من حيث ما يسمّيه عالَماً يسمّى «سوى الحق» وإلاّ فالوجود واحد، وهو من حيث نسبته إلى الحق عينه لا غير، ولا يصحّ من هذه الحيثية أن يقال: هو سِواه، فإنّ قوله ـ رضي الله عنه ـ: «**لأنّ الظلّ موجود**

بلا شكّ في الحسّ، ولكن إذا كان ثَمَّ مَن يظهر فيه ذلك الظلُّ حتى لو قدَّرتَ عدمَ من يظهر فيه ذلك الظلُّ، كان الظلّ معقولاً غيرَ موجود في الحسّ، بل يكون في القوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ» تعليل لقوله: «مسمّى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظلّ» فكما أنّ الظلّ موجود في الحسّ عند وجود الشخص، فكذلك العالم؛ إذ ما يسمّى «سوى الحق» موجود بوجود الحق وهو مع قطع النظر عن الحق غير موجود في عينه؛ إذ لا وجود له من ذاته، كما لا وجود للظلّ بلا وجود الشخص، ثم العدم بالنسبة إلى الممكن ـ على ما عُرف وعرِّف عرفاً حِكميًّا رسمياً ـ أولى، فهو به أولى؛ فقد كان معدوماً لعينه، فكما أنّ الظلّ غير موجود مع فرض عدم الشخص الذي يمتدّ منه الظلّ، فكذلك العالم مع قطع النظر عن النور الوجودي الممتدّ من الحق، ولو قدَّرنا عدم إفاضة الوجود الحق المطلق لنوره المنبسط على أعيان العالم، ما وُجد العالم أصلاً، وكان الحق إذ ذاك في تجلّي عزِّه وغناه عن العالمين في مقام «كان الله وما كان معه شيء».

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فمحلّ ظهور هذا الظلّ الإلهي المسمّى بالعالم هو أعيان الممكنات، عليها امتدّ هذا الظلُّ، فتُدرَك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات، ولكن باسمه النور وقع الإدراك»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّه لا يُدرَك من الوجود الحق المطلق إلاّ بحسب ما امتدّ عليه فيضُه الوجودي وتجلّيه الجوديّ، فحقيقة الوجود لا تدرَك في إطلاقه، ولكن من حيث تعيّنه في هذه الأعيان الممكنة أي القابلةِ والممكنة للوجود على الظهور بحسبها، ومع قطع النظر عن تعيّنه في خصوصيات حقائقها، فلا تُدرَك حقيقة الوجود؛ إذ هو الحق عينُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وامتدّ هذا الظلّ على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول، ألا ترى الظِلالَ تَضرب إلى السواد تشير إلى ما فيها من الخَفاء؛ لبُعد المناسبة بينها وبين أشخاص مَن هي ظِلّة له»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما فيها من النور؛ لأنّ نور الوجود، الممتدَّ على أعيان الممكنات يباين وينافي ظلمةَ عدميات الأعيان، لأنّ نورية الأعيان بالحق، وهي في أنفسها عدمية مُظلِمة، فبينهما غاية البُعد من عدم المناسبة ولا بُعدَ أبعدُ من البُعد الذي بين الوجود والعدم، ولبُعد المناسبة جُهل من حيث ذلك الوجه المنافي، فتجلّى للأعيان وعليها وبحسَبها، وكانت هي ظلمةَ العدم والغيبِ المشيرين إلى السواد الظاهر

على الظِلال؛ وذلك لأنّ الأعيان أبداً غيب ولم تظهر ولم تدخل في الوجود، بل هي في العلم الذاتي معيَّنة الأعيان، تعدُّديَّتُها من حيث هي هي، الذي يُتراءى إنّما هي تأثيرات خصوصياتها في مرآة نور الوجود الممتدِّ عليها، فامتدّ على نور الوجود من أشخاص الأعيان الغيبية ظلٌّ غيبيّ يَضرب إلى السواد بالتعيين والتقييد، وامتدّ من النور المطلق ظلّ نوريِ، فاختلط الظلاّن، فظهر سواد عينيّةِ الأعيان، وبطن نور الوجود فظهر الظلّ المطلق النوري مقيَّداً مظلِماً، فأهل الحجاب هم أهل الظلمات، لا يَرون ولا يشهدون إلاّ العالَم، والحق عند أفاضلهم وأمثالهم معقول أو متوهَّم، لا مشهود موجود في شهودهم ونظرهم، وتراهم ينظرون إلى الحق الظاهر وهم لا يُبصِرون.

رُبَّ امرئٍ نحوَ الحقيقة ناظر   برزت له فيَرى ويَجهل ما يَرى

وأهل الحق لا يشهدون إلاّ الوجود الحق الواحد الأحد الصمد في صور شؤونه العينيّة، فمتعلّق نظرهم نور الحق، في سواد غيب الخلق، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وإن كان الشخص أبيضَ، فإنّه ـ أي الظلّ ـ بهذه المثابة، ألا ترى الجبالَ إذا بَعُدت عن بصر الناظر تظهر سَوداءَ وإن كانت في أعيانها على غير ما يُدرِكها الحسُّ من اللونيّة، وليس ثَمَّ علّة إلاّ البُعدُ**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الوجود الظاهر في العالَم وإن كان نوراً في حقيقته، ولكنّه ظهر بحسب المَظهر غيرَ نيِّرٍ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**كزُرقة السماء**»؛ لأنّ السماء زَرقاء في عينها، ولكنّ البُعدَ يقضي أن تظهر كذلك في بصر الناظر.

قال: «**فهذا ما أنتجه البُعدُ في الحسّ في الأجسام غير النيِّرة**». يعني الجبالَ.

قال: «وكذلك أعيان الممكنات ليست نيِّرةً؛ لأنّها معدومة وإن اتّصفت بالثبوت، ولكنّها لم تتّصف بالوجود».

يعني: أنّ الأعيان الثابتة ثبوتُها في العلم الذاتي العالم بها، لا لأعيانها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**إذ الوجود نور، غيرَ أنّ الأجسام النيِّرة تُعطي في الحسّ صِغَراً، فهذا تأثير آخَرُ للبعد، فلا يدركها الحسّ إلا صغيرةَ الحجم وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر**» أي أكبرُ «**وأكثرُ كمَيّاتٍ كما نعلم بالدليل أنّ الشمس مثلُ الأرض في الجرم مائةً وستّين وربعاً وثُمنَ مرّةٍ وهي في العين على قدر جِرم التُرس، فهذا أثر للبعد أيضاً**».

قال العبد: ظهور الكبير صغيراً بسبب البُعد ضَربُ مَثَلٍ لظهور نور الوجود المطلق مقيَّداً بحسب القابل، لبُعد المناسبة بين الإطلاق والتقييد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فما نعلم من العالَم إلاّ بقدر ما نعلم من الظلال**».

يعني: لا نعلم غيوب أعيان الماهيات وهويّاتها، وإنّما نعلم منها ما ظهر في نور الوجود من آثار خصوصيّاتها، فما هي إلاّ أمثلةُ أعيان الحقائق وظِلالُها، لا أعيانُها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ويُجهل من الحق بقدر ما يجهل من الشخص الذي كان عنه ذلك الظلُّ**».

أي المدرَك هو الشكل والصورة والهيئة والمثال، وحقيقة النور الوجودي المتشكّل في كل شكل، والمتصوِّر في كل صورة، والمتمثل في كل مثال وهيئة ـ لا تُعلم ولا تُدرَك من حيث عينها، بل من حيث تشكّلها، فالعلم بها ـ من حيث هي هي ـ جهل بها، لأنّها بحقيقتها تقتضي أن تُجهل ولا تعلم ولا تتعيَّن.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فمن حيث هو ظلّ له يُعلم**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إن عُلِمَت، فما تُعلم إلاّ من كونها ذاتَ ظلٍّ وهو كونه إلهاً ربًّا، لا من حيث هي مطلقة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومن حيث ما يُجهل ما في ذات ذلك الظلّ الذي من صورة شخص مَن امتدّ عنه، يُجهل من الحق**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ صورة الإطلاق الذاتي واللاتعيّن واللاتناهي ـ التي هي صورة الحق الذي امتدّ عنه هذا الوجودُ غيرُ مشهودة ولا مدرَكة في الوجود المتدّ إلى الممكنات؛ لكون النور الممتدّ الظلّي مقيّداً بحسب مَن امتدّ عليه، وكذلك يُجهل من الوجود الممتدّ أيضاً بحسب ذلك وهو ما يشير إليه الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: إنّ وراء كل متعيِّن من الوجود ما لم يتعيَّن، فمهما لم تصل معرفةُ العارف من كل شيء إلى ما وراءه من اللاتعيّن والإطلاق، فلم يعرفه ولم يدركه، وقد أشار إليه هذا الختم ـ رضي الله عنه ـ بقوله، شعر:

ولستُ أُدرِك من شيء حقيقَته ... وكيف أدرِكه وأنتمُ فيه؟!

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فلذلك نقول: إنّ الحق معلوم لنا من وجه، مجهولٌ لنا من وجهٍ آخَرَ**».

فلا نعلمِ إطلاق المطلق بالمقيَّد إلاّ مثلَ ما يُعلم الضدُّ بالضدِّ، يعني مجملاً أنّه منافٍ له، والنقيضُ بالنقيض كذلك لا غير، وليس هو علمَ تحقيقٍ وذوقٍ، بل علمُ استدلالٍ على وجوده أو عدمه لا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥]» أي تجلّى بالنور الوجودي والفيض النفسي الجوديّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]، أي يكون فيه بالقوّة يقول: ما كان الحق ليتجلّىٰ للممكنات، حتى يُظهر الظلَّ، فيكونُ كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: تجلّى بالوجود الممتدّ على أعيان الممكنات، فوُجد من العالَم بذلك الظلِّ، وعُلم من حقيقة الوجود بقدر ذلك، وإن لم يُرِد ذلك وشاء أن لا يمتدَّ، فيكون الظاهر الممتدّ فيه بالقوّة كما لم يمتدّ ولم يظهر، كان كما كان، ولم يكن معه شيء، ولم يظهر ظلّ ولا فيء، فبقي ما ظهر ـ كما لم يظهر ـ مُغيَّباً، وانطلق المقيّد عن قيوده مسبَّباً، فإنّ الأمر غيب وشهادة، فما خرج من الغيب شَهدت به الشهادةُ وما نقص من الشهادة أخذه الغيب، فسمّي عدماً ووجوداً بالنسبة والإضافة. فإنّ العدمِ الحقيقي لا يُعقل بالعقل، فلا كلام فيه أصلاً، فإن لم يظهر ما ظهر من الغيب، لكان كالظلّ الساكن في الشخص قبل الامتداد وبعد الفيء، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥] **وهو اسمه النورُ الذي قلناه، ويَشهد لها الحسُّ، فإنّ الظِلال لا يكون لها عين بعدم النور».**

قال العبد: ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً بعد امتداده؛ فإنّ التجلّيَ النوري الوجودي المتدلّيَ من شمس الأُلوهيَّة هو الذي يُظهر الظِلالَ المعقولة في الأشخاص الموجودة بالقوّة في ذوات الظلّ؛ إذ الأُلوهة تظهر عين المألوه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفرقان: ٤٦] **وإنّما قبضه الله لأنّه ظلّه فمنه ظهر وإليه يرجع».**

يشير إلى أنّ الوجود المشترك ـ وهو الفيض الوجودي ـ بعد انبساطه على أعيان الممكنات في أرض الإمكان، وظهورِ ما ظهر فيه من أمثلة أشخاص الأعيان في العِيان، وتعيّنِه بخصوصيات حقائق المُمكنات والأكوان يتقلّص وينسلخ عنها النورُ والتجلّي، بسرّ التولّي بعد التَدَلّي، وحقيقة التجلّي بعد التجلّي، والتخلّي والتملّي إلى أصل منبعه ومركز مُنبَعَثه ومَهْيَعِه، وفي المشهد الحق لا استقرار للتجلّي، كما قرَّ

عليّ بن أبي طالب عليه السلام ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ﴾ [يس: ٣٨]، فإنّه بطون وظهور، وكُمُون وسُفور، وتَجَلٍّ وتخلٍّ معقّب بتجلّ وتخلّ، متواصل متوالٍ غيرُ مخلٍّ، فإنّ الله دائم التجلّي مع الآنات، والقوابل دائمة القبول، بأحد وجهيه راجع إلى الغيب من الوجه الآخرَ الذي يلي العدمَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: ١٢٣]، **فهو هو لا غير**». لأنّ النور المنبعث من منبع النور نورٌ أبداً ليس غيرَه وقد دار معه وجوداً وعدماً كَدوَران نور الشمس المنبسطِ عند إشراقها على ما أشرقت عليه، الدائرِ كما دارت، والغائب عنّا بغيبوبتها أبداً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فكلّ ما نُدرِكه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ متجلّياً يجلّي خصوصياتِ الأعيان وأوصافَها ونعوتَها؛ إذ هو مرآةٌ آثارها، ومَجلى جَليّاتِ تجلّياتها، وجَليّاتُ جَليّاتها بأنوارها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فمن حيثُ هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور هو أعيان الممكنات**».

يريد أنّ العالَم ـ الذي هو في دقيق التحقيق ظلٌّ أحديّ جمعي ممدود ـ ذو وجهين: وجهٍ إلى الوجود الواحد الحق ومنه وهو وجود العالَم، ووجهٍ إلى الإمكان والكيان، وكثرة الأعيان والأكوان والألوان في العيان، وهو ظلُّ أشخاص الأعيان، الثابتة في العلم الذاتي النابتة في أرض الحقيقة بموجب أتمّ الشهود وأعمِّ الأعيان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظلّ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسمُ «العالَم» و«السِوى»، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق؛ لأنّه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم؛ لأنّه المعدود والعدد**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إن وُجدت الأعيان على مشهد مَن يَرى ذلك إنّما وُجدت بالوجود الواحد الأحد المستفادِ من الحق المطلق المشترك بين الكلّ؛ فهو الحق الواحد الأحد وهو النور الظلّي الممتدُّ، أو الظلُّ النوري المشتدّ المعتدّ، أمّا تسمية مَن يسمّيه «سوى» فمن حيث نقوش الكثرة؛ فإنّ كل واحد واحد منها غير الآخر وسِواه، وهي أغيار بعضُها للبعض.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فتفطَّن وتحقَّق ما أوضحتُ لك، وإذا كان الأمر على ما ذكرتُه لك، فالعالم متوهَّم، ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخَيال، أي خُيِّل لك أنّه أمر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر؛ ألا تراه في الحسّ**

متّصلاً بالشخص الذي امتدّ عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتّصال؛ لأنّه يستحيل عليه الانفكاك عن الحق» كما يستحيل على النور المنبسط من عين الشمس على أعيان العالم الانفكاكُ عنها وكاستحالة انفكاك الظلّ عمّن امتدّ عنه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فاعرف عينَك ومَن أنت؟ وما هويتك؟ وما نسبتك إلى الحق؟ وبما أنت حق؟ وبما أنت عالمَ وسوى وغير؟ وما شاكل هذه الألفاظ، وفي هذا يتفاضل العلماء، فعالم وأعلمُ»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى كليات أذواق علماء العالم على اختلاف مشاهدِهم ومُشاهَدِهم، فإن كان شهودك الوجودَ الحقَ ظهر في عينك الثابتة بمقتضى خصوصها، فأنت حق. وإن كان مشهدك الكثرةَ والتجدّد والتحدّد والتعيّن والاختلافَ والتميّزَ والتبيّنَ، فأنت عالم وخلق وسوى. وإن كان مشهدك أنّك ذو وجهين وظاهر باعتبارين، فأنت حق من وجه، خلق من وجه، فأنت بهويتك وعينك حق واحد أحد، *وبصورتك وأنانيّتك خلق أو ظاهر أو مظهر أو شهادة للحق. وإن كان مشهدك* الكثرةَ والاختلافَ، ورأيت أنّ هذه الكثرةَ من عين الوحدة، وفيها نسبُها وإضافاتها، فأنت من أهل الله. وإن كان مشهدك حجابيّاتِ الكثرةِ وصنميّاتِ الأشياء، ولا تَرى غيرَ العالمَ، فأنت من أهل الحجاب. وإن رأيت حقًّا بلا خلق، فأنت صاحب شهودِ حاليّ. وإن رأيت حقًّا في خلق وهو غيره، فأنت قائل بالحُلول أو قائل بالاتّحاد. وإن رأيت خلقاً في حق مع أحدية العين، فأنت على الشهود الحقيقي. وإن شهدتَ حقاً في خلق وخلقاً في حق من وجهين وباعتبارين مع أحدية العين، فأنت كامل الشهود، فاشكر الله ـ تعالى ـ على ما هداك وأولاك وولاّك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فالحق بالنسبة إلى ظلٍّ خاصٍّ صغيرٍ وكبيرٍ وصافٍ وأصفى كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر إلى الزُجاج يتلوّن بلونه، وفي نفس الأمر لا لون له، ولكن هذا تَراه ضَربَ مِثال لحقيقتك بربّك»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: ظهور الحق في حقيقةٍ ظاهرةٍ ظهورٌ ظاهرٌ صافٍ، كظهور النور في الزجاج الصافي الذي لا لون له، وفي الملوَّن ملوَّن، كذلك في الكدر كدر، فإنّ لون الماء لونُ إنائه، فمن كان في حقيقته لا لون له على التعيّن، ظهور النور فيه كما هو في ذاته، خارجاً عن المرآة، كما قلنا: أنا الآنَ من ماءِ إناءِ بلا لون.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإن قلت: النور أخضرُ لخُضرة الزجاج، صدقتَ وشاهِدُك الحسُّ. وإن قلت: ليس بأخضرَ ولا ذي لون ـ كما أعطاه لك الدليل ـ صدقتَ وشاهِدُك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتدّ عن ظلّ هو عين الزجاج، فهو ظلّ نوري لصفائه**».

يعني: ظهور الوجود الحق في عالم الأمر والعقول والنفوس ظهور نوري، فهي أنوار ظِلاليّة أو ظِلال نورية ـ فإنّ الاعتبارين فيها سائغان بحسب ذوقك ـ غيرُ متحيّزة ولا جسمانية، ولكن لها صِبغة من صِبَغ الجسمانيات، وظهوره في الزجاج غير الملوَّن كظهور نور الوجود في أعيان الأرواح والعقول، فافهم، أو كظهور التجلّي في قابلية العارف والمحقِّق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**كذلك المتحقِّق منّا بالحق تظهر لصفائه صورةُ الحق فيه أكثر ممّا تظهر في غيره، فمنّا مَن يكون الحق سمعه وبصره وجميعَ قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشارع الذي يُخبر عن الحق، ومع هذا عين الظلّ موجود**».

يعني: أنّك موجود، وظهور الحق فيك بحسبك مشهود. «**فإن الضمير من «سمعَه» وغيره يعود عليه، وغيره من العَبيد ليس كذلك، ونسبة هذا العبد إلى وجود الحق أقربُ من نسبة غيره من العبيد**».

قال العبد: فكذلك صاحب الفرائض الذي يَسمع به الحقُ ويبصر به ويأخذ ويعطي فهو سمع الحق وبصره وعينه، وكذلك الذي يجمع بين القربين، والذي في مقام التشكيك، والذي في مقام التمحّض على ما تقرَّر وتحرَّر، فتذكّر وتأمّل وتدبّر تعرف مقامات رجال الله وأولياء الله وأهله، لا أولياء الأوامر والنواهي الإلهيّة، إن شاء الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وإذا عرفت ما قرّرناه، فاعلم: أنّك خَيال**».

يعني: من حيث تصوّرك وحجابيّتك وصنميّتك الطاغوتية على ما في وهمك منك وزعمك، لا على ما أنت عليه عند الحق والمحقِّقين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وجميع ما تُدركه ممّا تقول فيه: «سوى» كلّه خيال في خيال**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّك ما تُدرك ـ على ما تعوّدتَ وعرفتَ في زعمك ـ إلاّ غير الحق وهو خيال؛ فإنّه ما ثَمَّ إلاّ الحقُ، فالذي يُجزَم أنّه الموجود خَيال، والذي توهّمتَ أنّك وجود غيرَ الحق، مستقلّ في الوجود، فاعل مختار خيال في خيال، وكل ما تقول وتفعل خيال.

والوجه الآخر الأعلى هو أنّ الوجود الحق ـ كما علمتَ إن شاء الله ـ مَجلىً ومرآةٌ لظهور صور الأعيان الثابتة، والظاهر في المرآة مثال وهو خيال بلا شكٍّ؛ إذ لا حقيقة له خارجَ المرآة ولا وجود له في عينه، فهو مخيَّل ممثَّل أو نسبة، لا وجود له في عينه، ولكن من حيث الأمر الظاهر فيه المتمثِّلِ المتخيَّل، له وجود محقَّق، فإنّ الخيال صورة محسوسة في مخيِّلة كل متخيِّل وحسِّه المشترك، فإن اعتبرناه صورةً خيالية فقط، فلا وجود له خارجَ الخيال، وإن اعتبرنا الأمر الذي تُصوّر وتَشكّل فيه متخيَّلاً أو متمثَّلاً من روح أو معنى أو حقيقةٍ أو اسمٍ، فهو محقَّق، فتحقَّق ذلك ولا تَغفُل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والوجود الحق إنّما هو الله خاصّةً من حيث ذاته وعينه»** فكلّ من الظاهر والمظهر على الشهودين خيال، فما في الوجود خيال في خيال.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«لا من حيث أسمائه، لأنّ أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمّى، والمدلول الآخر ما يدلّ عليه ممّا ينفصل به الاسم عن هذا الاسم الأخير ويتميز، فأين «الغفور» من «الظاهر» و«الظاهر» من «الباطن»؟ وأين «الأوّل» من «الآخِر»؟ فقد بان لك بما هو كلُّ اسم عينُ الاسم الآخر، وبما هو غيره، فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذي كنّا بصدده»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّه لا موجودَ في الحقيقة إلاّ الحق، والمتحقّق معنى آخَرُ غيرهُ هو الحق المتخيَّل الذي نسمّيه «سوى» و﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣] وإن هي إلاّ نقوش وعلامات. **«فسبحان من لم يكن عليه دليل إلاّ نفسُه ولا يَثبت كونُه إلاّ تعيّنه، فما في الكون إلاّ ما دلّت عليه الأحدية، وما في الخيال إلاّ ما دلّت عليه الكثرة، فمن وقف مع الكثرة، كان مع العالم أو مع الأسماء الإلهية وأسماء العالم، ومن وقف مع الأحدية، كان مع الحق من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، لا من حيث صورته، وإذا كانت غنيةً عن العالمين، فهو عين غناها عن نسبة الأسماء لها؛ لأنّ الأسماء لها كما تدلّ عليها تدلّ على مسمّياتٍ أُخرَ يُحققُ ذلك أثرُها»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الواقف ـ من الناظرين في العالم ـ مع الكثرة إنّما يقف مع تعقّلاتٍ يتعقّلها في هذا النور الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة، بل من حيث التعقّل، فليس واقفاً إلاّ مع أسماءٍ وَضَعها على هذا النور الواحد، بحسب تعقّلاتٍ يتعقّلها أسماءً، فيتعقّل من الظهور بعد البطون بالنسبة إليه

تجدّداً وتغيّراً وحدوثاً، فيقول: هذا متغيّر، وكلُّ متغيّر حادث، فيتعقّل أنّ له محدثاً، ثـم يتعقّل أنّ المحدث ـ اسم فاعلٍ ـ يجب أن لا يكون حادثاً، ويتعقّل كثرةً غير متناهية في الحادثات المتجدّدات، فَيَضع بحسب ذلك لها أسماءَ ويضع لمحدِثها أسماءً يزعم أنّ فيها كمالاتٍ، وفي أضدادها ونقائضها نقائص، فهو هكذا دائماً مع الأسماء، والواقف مع أحدية العين يرى أنّ هذه الكثرةَ المتخيَّلة والمتعقَّلة إنّما هي في عينٍ واحدة، ليس لغيرها تحقُّق في نفسه، ويرى أنّ التجدّد والحدوث والظهور والبطون والكثرة والوحدة نسب متعقَّلة، ما لها تحقّق في أعيانها، فهو مع الحق والواحد الأحد، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ١] **من حيث عينه** ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ②﴾ [الإخلاص: ٢]، **من حيث إسنادنا إليه،** ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ [الإخلاص: ٣] **من حيث هويته ونحن،** ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] **كذلك،** ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ④﴾ [الإخلاص: ٤] **كذلك**» لأنّه محيط بالكلّ، ولا غير له فما له كفو.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهذا نعته، فأفرد ذاته بقوله: «الله أحَدُ» وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا، فنحن نَلِد ونُولد ونحن نستند إليه، ونحن أكفاءُ بعضُنا لبعض، وهذا الواحد منزَّه عن هذه النعوت**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الواحد الذي لا يكون معه غيره يتعالى ويتنزّه عمّا لا تقتضيه ذاته، فإنّ مقتضى ذاته أن لا يكون إلاّ هو ولا يكونَ معه غيرهُ أصلاً ورأساً، فانتفت عنه هذه النِسَبُ كلُّها؛ لأنّها لا تُعقل إلاّ في كثرة، ونحن الكثيرون، فصحّت نسبتها إلينا، ولم تصحّ نسبتها إلى الواحد الأحديّ الذات الذي ليس إلاّ هو، كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو غنيّ عنها أي عن هذه النسب، كما هو غنيّ عنّا، وما للحق نَسَب إلاّ هذه السورةُ سورةُ الإخلاص وفي ذلك نزلت، فأحدية الله ـ من حيث الأسماء الإلهية التي تَطلبنا ـ أحديةُ الكثرة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: واحد تتعقَّلُ فيه كثرةٌ نسبيّةٌ؛ لأنّ المسمّى بهذه الأسماء الكثيرة واحد، والكثرةَ نِسَب تتعقّلها فيه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأحدية الله من حيث الغِنى عنا وعن الأسماء الإلهية أحدية العين، وكلاهما يُطلَق عليه اسمُ الأحد فاعلم ذلك**».

يعني: ليس ذلك باعتبار تعقّل الكثرة فيه وعدم تعقّلها، فاعلم ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فما أوجد الحقُ الظلال وجَعلها ساجدةً متفيّئةً عن اليمين والشمال، إلاّ دلائل لك عليك وعليه، لتَعرفَ مَن أنت؟ وما نسبتك إليه؟ وما نسبته إليك؟**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ التعيّناتِ الوجوديةَ ـ التي هي نحن ـ كالظِلال الممتدّة من الأشخاص تزيد وتنقص، تزيد بالامتداد عنها فسمِّيت ظلالاً وتنقص بالتقلّص إليها، فتُسمّى أفياءً من «فاء» إذا رجع، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحُجرَات: ٩] ومنه سمِّيت الغنيمة فيئاً؛ لأنّها ترجع وتَفيء إلى المغتنم الساعي فيها، فنحن ـ أعني التعيّناتِ الوجوديةَ الحقّةَ في العالمين ـ لنا دلالتان بالنسبة إلينا يُستدلّ بهما عليهما:

إحداهما: دلالتنا على عين واحدة تَجمعنا نحن لنا وفيها وبها، ولا استقلال لنا في تحقّقنا دونها.

والدلالة الثانية: دلالاتنا عليه من حيث الكثرة التي ظَهرنا بها بحسب خصوصيات أعياننا.

وكذلك الظلالُ يُستدلّ بها على ذوات الظلال التي منها امتدّت، ويستدلّ بها أيضاً عليها أن لا استقلال ولا تحقّق لها دون تلك الأشخاص التي هي ظلالها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**حتى تَعلم من أين أو من أيّ حقيقة إلهية اتّصف ما سوى الله بالفقر الكلّي إلى الله، وبالفقر النسبي بافتقار بعضنا إلى بعض؟ وحتى تَعلم من أين أو من أيّ حقيقة اتّصف الحق بالغنى عن الناس والغِنى عن العالمين، واتّصف العالم بالغِنى، أي بغنى بعضه عن بعضٍ من وجهٍ ما هو عينَ ما افتقر إلى بعضه به؟ فإنّ العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شكّ افتقاراً ذاتيًا، وأعظم الأسباب له سببيّةُ الحق**».

قال العبد: العالم بمألوهيته ومربوبيته ومخلوقيته وعدميته مفتقر إلى الموجد الله الربّ الخالق، والله من حيث وجوده المطلق غنيّ عن الربوبية والمربوب والخالقية والمخلوق؛ لأنّ العالم من حيث مجموعه وكلّيته يفتقر إلى الموجد الخالق بالذات، إذ لا وجود له من نفسه، وكذلك يفتقر إلى أجزائه وأبعاضه التي بها تتحقّق كليته ومجموعه، وكذلك الكلّ من حيث كلّ جزءٍ جزءٍ من العالم مفتقر إلى الحق في الوجود، ويفتقر كل جزء جزء كذلك في وجوده إليه افتقاراً ذاتياً حقيقياً، ويفتقر إلى بعضه في تحقّق نسبة بعضه إلى البعض، فانتشت النسب الافتقارية الكثيرة بالوجود

الواحد إليه في الكلّ للبعض من البعض، وإلى الكلّ وللكلّ إلى الكلّ، ومع قطع النظر عن النسب فذواتنا ـ وهي عين وجوداتنا ـ قائمة بالذات المطلقة الواحدة في حقيقتها؛ إذ لا حقيقة لغيرها، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولا سببيّة للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهيَّة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لا افتقار إلى سبب إلاّ في الإيجاد كالخالقية والرازقية وما شاكلهما، وذواتُ الحقائق صور التعينات الذاتية الشؤونيّة، فلا افتقار من حيث الذات العينية، فإنّها عين العين الغنيّة بالغيبيّة، فالافتقار بين النسب وهي الأسماء التي نحن صورها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والأسماء الإلهية كلُّ اسم يفتقر العالم إليه من عالمٍ مثله، أو عين الحق، فهو الله لا غير**».

يعني: كافتقار الابن إلى الأب في وجوده، والفرع إلى الأصل، فهو الله لا غير؛ إذ لا مفتقر، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولذلك قال الله ـ تعالى ـ: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾** [فاطر: ١٥] **ومعلوم أنّ لنا افتقاراً من بعضنا إلى البعض، فأسماؤنا أسماء الله ـ تعالى ـ إذ إليه الافتقار بلا شكّ وأعيانُنا في نفس الأمر ظلّه لا غيره، فهو هويّتنا لا هويّتنا، وقد مهّدنا لك السبيلَ، فانظر**».

قال العبد: يشير إلى أنّ الافتقار لمّا كان لنا ذاتياً؛ لكوننا غير موجودين من حيث حقائقنا وأعياننا، فما لنا وجود من أنفسنا، وكذلك لنا افتقار إلى الوجودية الثبوتيّة من ذاته، فَعمَّنا الافتقارُ إلى الله في الوجود وفي ظهور بعضنا للبعض، ووصولِ آثار بعضنا إلى البعض به، وكان الغنى في كل ذلك للذات المطلقة الواجبة الوجودِ بالذات، فهو المفتقَرُ إليه مطلقاً في جميع أقسام الافتقار، سَواءٌ كان افتقاراً كليًا أو نِسبيًا، فالافتقار إلى هذا الغنيّ بالذات المغني بالأسماء الإلهية، ولمّا كان الافتقار منّا إلى أسمائه، ونرى افتقارَ بعضنا إلى البعض من وجه بالسببية والمسبّبية، فنحن إذاً صور أسماء الحق، فعين افتقارنا إلينا هو عين افتقارنا إلى الحق، فهو الغنيّ ونحن الفقراء، فاعلم ما أشرنا إليه، إن شاء الله الموفِّق.

[١٠] فصُّ حكمةٍ أحدية في كلمة هودية

لمّا فرغ من حكمة الجمع الإلهي وحكم التنزيه والسلوب والتقديسات، وتمّم حكم كليّات الحقائق الثبوتية الإلهية، شرع في بيان حكمة أحدية العين التي لها التنزيه السلبي وتنزيهُ التنزيه والكمالاتُ الثبوتيّة، فإنّ الحكم الكمالية ـ سلبيةً كانت أو ثبوتية ـ فإنّها للذات المطلقة الأحدية، وقد ظهرت هذه الحكمة على أكمل وجوهها في الكلمة الهودية على ما نطق به القرآن، وكما سيرد عليك جُمَلاً وفصولاً، إن شاء الله تعالى.

ولمّا كانت الأحدية نعتاً للهوية الذاتية، قل هو الله أحد، أضاف الأحديةَ إلى هوية الله وحمَلها عليه، ثم لمّا ظهر من ذوق هود ﷺ ومشربه إشاراتٌ عَليّة إلى الهوية والأحدية، أسند حكمته إلى الأحدية، ولأنّ حكمة الفصّ المتقدِّم لمّا كانت خاتمتُها في بيان الأحدية، ناسب إتباعَ هذه الحكمةِ لها، فقال:

«إنّ لله الصراط المستقيم — ظاهرٌ غيرُ خفيٍّ في العموم
في صغير وكبير عينُه — وجَهولٍ بأُمور وعليم
ولهذا وَسِعتْ رحمتُه — كلَّ شيءٍ من حقير وعظيم»

قال العبد: قد علمتَ فيما تقرّر من قبلُ أنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق وبعدد الأنفاس الإلهية، وأنّ لكل اسم عبداً هو ربّه، ذلك العبد جسم هو قلبه، وكل عين عين من الأعيان الوجودية مستند إلى اسم هو عبده الذي ارتبط به، فهو على الطريقة المستقيمة بالنسبة إليه، يصل إلى الله من حيث هو، ثم هذه الطرقاتُ المستقيمة فهي على استقامتها السببية مُوصلة إلى المسمّى وهو الله أحديةُ جمع جميع هذه المسمَّياتِ، والمستقيمُ الحقيقي من كل وجه هو الله، فللّه الصراط المستقيم، وذلك ظاهر في كل حضرة حضرة على العموم من كون الجميع متصّلاً بالمسمّى، وهذا ظاهر غير خفيّ، وسواء كان الاسم كلّياً أو جزوياً، والمظهرُ كبيراً أو صغيراً، فإنّ الله مسمّى الاسم بلا شك، وكذلك فيمن يعلم ذلك وفيمن يجهل وإن لم يكن هذا هكذا، فلا عموم إذن في الرحمة لما لم يعمَّ، والرحمة عامّة فالرحمٰن هو

المسمّى بالكلّ، فهو بالمرصاد لكلّ سالك، وطريق من الطرق والسالكين، وغايات الكلّ عند النهايات واصلة إليها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «﴿مَا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هُود: ٥٦]، **فكلُّ ماشٍ فعلى صراطِ الربِّ المستقيم، فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه، ولا ضالُّون، فكما كان الضَلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآلُ إلى الرحمة التي وَسِعت كلَّ شيء وهي السابقة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الرحمة كانت سابقة إلى الأشياء قبل إيجادها؛ لإزالة غضب العدم، فأوجدتها بنسبها الذاتية المختلفة، فامتدّت إليها على رقائقها، وشُدَّت على تلك الرقائق إلى حقائقها، ثمّ سلكت الحقائق الكيانية على تلك الرقائق إلى حقائق أربابها بطرائقها، فمآل الكلّ ـ كما قلنا ـ إلى الله الرحمٰن، والكلّ على صراط الربّ المستقيم، فإنّ الله أخذ أيضاً بناصية كل دابّة إليه، فهو القائد والسائق والطريق، وهو على الغاية، قد سبقهم ويَرقُبهم بالمرصاد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وكلُّ ما سوى الحق فهو دابّة؛ فإنّه ذو روح، وما ثَمَّ مَن يَدُبّ نفسه، بل يدبّ بغيره، فهو يدبّ بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم، فإنّه لا يكون صراطاً إلاّ بالمشي عليه**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ كلّ ما يسمّى سوى الحق فقيامه بالحقّ والحقُّ قَيّامُه، يَسير به إلى غاية كماله الذي أُهِّل له، وذلك لأنّ الوجود الحقَ المتعيِّن في قابليته يُخرج ما في استعداده بالقوّة إلى الفعل، وليس له ذلك بدون الوجود الحق، فهو آخذ بناصيته في سيره به إلى كماله الخصيص به، فهو إذن يدبّ ويتحرّك حركةً ضعيفة؛ لكونها غير ذاتية له، بل عرضية بحكم التبعية، فهو يتحرّك به في الحق، فالحق هو عين الصراط المستقيم، وهو الذي يمشي به عليه، والصراط إنّما يكون صراطاً بالمشي عليه، كما قلنا في الغرّاء الرائية:

«لقد سار بي فسِرتُ بسَيره　　　عليه إليه منه في كل سائر

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«**إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق　　　وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلقُ**»

يعني: الوجودُ الحق المتعيِّن في قابلية الخلق لمن هو متعيِّن فيه وبه بحسَبه، فإذا أذعن وانقاد لك الخلق، فإنّ حقيقته الباطنة فيه معه، وإذا أذعن وانقاد لك الحق

الذي تجلّى لك، فلا يلزم أن يتبعه الخلقُ، لعدم تعيّنه فيه، فإنّ الحق المذعن المفروض حق بلا خلقٍ ظهر فيه، إذ الظاهر بحكم المظهر وبالعكس في النار، فكذلك الخلق السالك ناصيته بيد حقٍ يسيِّره به إلى كماله فما سلك خلق إلاّ بحقّ فيه، فلا ظهر حق إلاّ بخلق.

قال: «فحقِّق قولَنا فيه فقولي كلُّه حق»

يعني: لمّا تحقّقتَ أنّ الخلق لا فعل له إلاّ بالحق، فتحقَّق ذلك، وحقِّق قولي ونطقي بذلك: إنّه للحق بالحق في الحق؛ فلا أقول إلاّ الحقَ.

قال: «فما في الكون موجود تَراه ما له نطق»

يعني: كلُّ ما وُجد، فلا بدّ أن يتعيّن الوجود الحق في مظهريته، فهو ينطق بذلك الحق الذي فيه ينطق به ويُنطقه و﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىۡءٍ﴾ [فُصّلَت: ٢١]، يعني: به.

قال:

«وما خلق تَراه العيـ ـنُ إلاّ عينُه حق»

يعني: لا يقع عين على عين من الأعيان الوجودية الخلقية إلاّ والحق عينه؛ لأنّ الظاهر المتعيِّنَ به وفيه هو الوجود الحق، فالوجود المشهود عياناً في رأي العين هو الحق المسمّى بالخيال والوهم في العرف خلقاً، أي إفكاً؛ فإنّ الخلق لغةً إفك مُفترىً، ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ﴾ [ص: ٧] وأيضاً خَلَق بمعنى قدَّر؛ فإنّ الموجود المشهود حقٌّ تقدِّره أنت في وهمك وخيالك أنّه غير الحق، وذلك زور وبهتان واختلاق، ليس للقائل به عند الله خَلاق، بالوهم يخلق الإنسان في ذهنه ما يشاء، ويسمّيه بموجب تعيّنه في ذهنه بما يشاء.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ولكن مُودَع فيه لهذا صُورُهُ حُقٌّ»

يعني: أنّ الحَقّ مودَع فيما نسمّيه خلقاً، وهو مظهره، فالصُور الخَلقيةُ حَقٌّ ـ جمع حُقَّة ـ وقد أودعتَ فيها حَقًّا به حقيّةُ هذه الحقائق، فكلُّ خلقٍ حُقَّة لحقٌ مُودَعٌ فيه والصور جمع صورة، والضمير يعود إلى الحقّ الخلق، أي الحقّ الظاهر بأعيانَ المظاهر، مظاهر حقائق الجواهر الحقوق المودعة فيه، وكذلك الحقائقُ الكيانية الإمكانية للوجود الحق الظاهر فيها، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«اعلم: أنّ العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عينٍ واحدة».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ أهل الله يحصل لهم من العلم بالله قُوى مختلفة توجب مشاهدَ مختلفةً بحسب استعداداتهم الخصوصة، فيحصل للبعض قوّة بها يكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه وجوارحه، جمعاً وفرادى موقّتاً وغير موقّت، وفيها طبقاتُ أهل قرب النوافل، ويحصل أيضاً كذلك لآخر قوّة يكون هو بها عين الحق وسمعه وبصره فيه، يبصر الحقُ ويسمع وينطق ويفعل به، ويحصل للبعض قوَّة يجمع بها بين الشهودين والوجودين، فافهم، وليس حصول هذه القوى فيهم إلاّ بالعلم، والاختلافُ بحسب القابلية والصلاحية الاستعدادية الذاتية الخصوصية لا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«قال الله ـ تعالى ـ: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» فذكر أنّ هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة، ولكل جارحةٍ علمٌ من علوم الأذواق يخصّها من عين واحدة يختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة يختلف باختلاف البقاع».**

قال العبد: شبَّه ـ رضي الله عنه ـ العلم الحاصل لأهل الله في جوارحهم وقُواهم من الله بالماء؛ فإنّ الحياة للحيوان بالماء كالحياة للأرواح بالعلم. ثمّ إنّ هذه الحقيقة الواحدة العلمية تظهر في كل مظهر بحسبه كما يظهر الماء في كل بُقعة بحسبها، فمنه عَذب فُرات وهو العلم النافع الإلهي، ومنه مِلح أُجاج وهو العلم بالسوى والغير من حيث حجابيّتها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغيّر عن حقيقته وإن اختلفت طُعُومه».**

يعني: كذلك العلم لا يختلف عن حقيقته؛ فإنّه علم في جميع العلماء لا يتغيّر، وإن اختلف بحسب المدارك والمدركين والمدركات، فليس الاختلاف فيه، بل في اللوازم لا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهذه الحكمة حكمة الأرجُل وهو قوله ـ تعالى ـ في الأكل لمن أقام كُتُبَه: ﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المائدة: ٦٦] فإنّ الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه، والسعيُ لا يكون إلاّ بالأرجُل، فلا يُنتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيَدِ مَن هو على الصراط المستقيم إلاّ هذا الفنُّ الخاصّ من علوم الأذواق».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى العلم الخصيص بالأرجُل، وهو العلم الحاصل بالكدّ والسعي والتعمّل في مراتب العلوم الظاهرة في المثال، وفي التحقيق العلمُ الحاصل للأقدام ـ من حيث هي أقدام وآلات ـ سعيٌ على الصراط، ولا نتيجة له في أخذ النواصي بيد الحق الذي هو على الصراط المستقيم إلاّ أن يقودها بموجب ما تسوق الأرجُل في السلوك والسعي لا غير، ولا يفيد إلاّ هذا الفنُّ الخاصّ من علم الأذواق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ويسوق المجرمين وهم الذين استحقّوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدَّبُور التي أهلكهم عن نفوسهم بها، فهو يأخذ بنواصيهم والريحُ تسوقهم ـ وهي عين الأهواء التي كانوا عليها ـ إلى جهنّم وهي البُعد الذي كانوا يتوهّمونه، فلمّا ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب، فزال البُعد، فزال مسمّى جهنّم في حقّهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ المجرمين الذين يَسعَون في الأجرام والآثام إنّما تسوقهم الأهواء ـ التي يَهوَونَ بها في هُوَّة جهنّمَ ـ إلى البُعْد الوهميّ من خلفهم وأدبارهم، ولهذا سُمِّيت دَبُوراً، أي تسوقهم من أدبارهم أهواؤهم بزعمهم وفي نفس الأمر، إنّما تسوقهم الأهواء بحسب ما يقودهم مَن بيده نواصيهم إلى غاياتهم التي استحقّوها بحسب استعداداتهم وسَعيهم فيهم بحكم السائق والقائد، فهم فَنُوا وهلكوا عنهم بحكمه، فليسوا بحكمهم وقد توهّموا بُعداً في بُعد من حيث توهّمهم أنّهم هم الذين يَسعَون ويعملون ويمشون ويسلكون بأنفسهم إلى ما تخيّلوا من كمالاتٍ وهمية فانية، فما يسعون إلاّ إلى ما يتوهّمونه، وهو البُعد، والحقيقة تأبى ذلك؛ فإنّهم إنّما يسعون بالحق في الحق للحق من حيث لا يعلمون ولا يشعرون، فإذا بلغوا غاياتِهم لم يجدوا ما عملوا شيئاً، لأنّهم وجدوا الله عاملاً بهم ما عملوا، ووجدوا الحق الذي به عملوا ما عملوا، فإذا وُفّقوا عند النهاية إلى الغاية على السرّ، حصلوا في عين القرب، فزال البُعد في حقّهم، فزال مسمّى جهنّم وهو البُعد، ففازوا بالقرب بسعيهم واستحقاقهم، فإنّهم إنّما وصلوا إلى ما وصلوا بأرجلِهم التي سَعَوا عليها، وكانت أرجلهم عين الحق من حيث لم يعرفوا، فلمّا عرفوا غَرَقوا في الذوق واللذّة القُربيّة من حيث لم يعرفوا كذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنّة، وإنّما أخذوه بما استحقّه حقائقُهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الربّ المستقيم، لأنّ نواصيَهم كانت بيَدِ مَن له هذه الصفةُ، فما مَشَوا بنفوسهم، وإنّما مشوا بحكم الجبر»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّهم في سعيهم الذي سَعَوا غيرُ مختارين بالاختيار المعروف عرفاً، فإنّهم إنّما سعوا بموجب استعداداتهم الذاتية وبموجبها تعلّقت المشيّة الإلهية بما يُشبه الجبر، فساقهم من أدبارهم بالدبور، وأخذهم بنواصيهم جبراً، حتى أوصلهم إلى ما استحقّوا بحسب مقتضيات ذواتهم لا باختيارهم المجعول فيهم، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**إلى أن وصلوا إلى عين القرب** ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الواقِعَة: ٨٥] **وإنّما هو مُبصِر، فإنّه مكشوف الغِطاء فبصره حديد، وما خصّ ميّتاً عن ميّت أي خصّ مؤمناً سعيداً دون مشرك شقيّ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وما خصّ إنساناً من إنسان، فالقربُ الإلهي من العبد لا خَفاء به في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويّته عينَ أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى، فهو حق مشهود في خلقٍ متوهَّم، فالخلق معقول، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود، وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول، والخلق مشهود، فهم بمنزلة الماء المِلح الأُجاج**».

يعني: علومُهم ليست إلاّ بحجابيات الأشياء وصنميّات الأعيان والأهواء، فلا علم لهم بالحق الذي يشهدون ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨].

«**والطائفة الأُولى بمنزلة الماء العَذب الفُرات السائغ شرابُه لشاربيه، فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريقٍ يعرفها ويعرف غايتَها فهي في حقّه صراط مستقيم، ومن الناس مَن يمشي على طريقٍ يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر، فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الطريق إلى الحق حق عَرَفه مَن عرفه، فسلك عليها ودعا إليها على بصيرة، وجهلها من جهلها، فسلك عليها على جهالة إلى غايةِ عليها الحق، ودعا إلى الحق على جهالة؛ لأنّ الطريق والغاية حقّ جميعها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهذا علم خاصّ يأتي من أسفل سافلين؛ لأنّ الأرجُل هي السِفل من الشخص وأسفلُ منها ما تحتها وليس إلاّ الطريقَ، فمن عرف الحقَ عينَ الطريق، عرف الأمر على ما هو عليه**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: يُعلمهم الله نتائج سلوكهم من كونه عينَ الطريق الحق الذي يسلكون عليها، وإليه الإشارةُ بقوله: ﴿وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۚ﴾ [المَائدة: ٦٦].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ففيه ـ جلّ وعلا ـ نسلك ونسافر؛ إذ لا معلوم إلاّ هو وهو عين السالك والمسافر، فلا عالم إلاّ هو**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ طريق الحق حق، والسالكَ سالكُ حقٌّ، والغايةَ حق، والعلم حق، والمعلومَ حق، والعالَمَ حق، فما في الوجود إلاّ الحقُّ، ولكنّ الحق في كلّ متعيِّن باسمٍ ومدلولِ اسمٍ مّا إنّما يكون بقدره وبحسَبه، وهو حقّه الخصيصُ به من الحقيّة المُطلقة تحقّقتْ في الطريق والغاية والسالك والعلم والعالم والمعلوم، فما ثمّ إلاّ هو.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان التَرجُمان إن فهمتَ، وهو لسانُ حقٍ فلا يفهمه إلاّ من فَهمُه حقٌ؛ فإنّ للحق نِسَباً كثيرة ووجوهاً مختلفة**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى التحريض بالتحقّق بحقيقة الأمر، وحقيقةُ الأمر أن لا حقيقة ولا حقيّة إلاّ لله، وهو حق الحقيقة وحقيقتُها، فإذا تحقّقتَ ذلك تحقّقتَ أنّك عين الحق، والحقَ عينك وعين قواك وجوارحِك، وأنت صورة أحدية جمع صور تنوّعات ظهوره وتعيّنات نوره، وإذا عرفتَ أنّك حق على الطريق الحق، وغايتَك الحقُ، وسلوكك حق، فالكلّ حق في حق، فاعلم ذلك ولا تكن من الجاهلين ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [هُود: ٤٦] فقد بان لك الأمر على لسان تَرجُمان الحق وهو رسول الله الذي هو لسان حقٍ بقوله: «كنتُ سمعَه وبصره ويده ورجله» وحيث قال لك الحق بلسان الحق حقًّا، فافهم الحقَ بالفهم الحقّ حقَّ الفهم؛ إذ لا يَفهم الحقَ إلاّ الحقُ.

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ بعد قوله: «فإنّ للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة: «**ألا ترى عاداً قوم هود، كيف** ﴿قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٞ مُّمۡطِرُنَاۚ﴾ [الأحقاف: ٢٤] **فظنّوا خيراً بالله وهو عند ظنّ عبده به؟! فأضرب لهم الحقُ عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتمُ وأعلى في القرب، فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظُ الأرض وسقيُ الحَبّةِ، فلا يَصِلون إلى نتيجة ذلك إلاّ عن بعد، فقال لهم:** ﴿بَلۡ هُوَ مَا ٱسۡتَعۡجَلۡتُم بِهِۦۖ رِيحٞ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [الأحقاف: ٢٤]، **فجعل الريحَ إشارةَ إلى ما فيها من الراحة لهم، فإنّ هذه الريحَ أراحتهم عن هذه الهياكل المظلِمة والمسالك الوَعِرة والسُدَفِ المُدلَهِمّة، وفي هذه الريح عذاب أي أمر**

يستعذبونه إذا ذاقوه إلاّ أنّه يُوجِعهم؛ لفقد المألوف، فباشرهم العذابُ، فكان الأمر إليهم أقربَ ممّا تخيّلوا».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّهم لمّا ظنّوا بالله خيراً من حيث لا يشعرون والله عند ظنّ عبده به، فأثابهم الله خيراً ممّا ظنّوا؛ لكونهم حصلوا بذلك في عين الحق من حيث لم يحتسبوا، فإنّ للحق وجوهاً كثيرة ونِسَباً مختلفة، هم وظُنُونهم وأفعالهم وأحوالهم وأقوالهم من جملتها، فجازاهم على ظنّهم بالله خيراً على وجهٍ أتمّ وأعمّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فدمّرت** ﴿كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥] **وهي جُثثهم التي عَمَرتْها أرواحُهم الحقّيّةُ، فزالت حقيّة هذه النسبةِ الخاصّة، وبَقِيت على هياكلهم الحياةُ الخاصّة بهم من الحق ـ التي تنطق بها الجلودُ والأيدي والأرجُلُ ـ وعَذَباتُ الأسواط والأفخاذ. وقد ورد النصُّ الإلهي بهذا كلّه».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ التدبير كان في تدميرهم، فدمّرت الريحُ ما كان قابلاً للتدمير منهم، فأزالت أرواحَهم العامرةَ لجُثثهم وأبدانِهم، فإزْواحُ الريح أرواحهم إزواحُهم عن هذه الهياكل المظلِمة التي كان سلوك الحق فيها في المنازل والمسالك الوَعِرة الغالبة عليها حشويةُ الحجابية والتعيُّنُ، فبقيت جُثثهم بلا أرواحهم، وهم وإن زالت عنهم الحقيّةُ التي كانت لهم من حِميَة الأرواح الحقيّة، ولكن أبقى الله عليهم الحقيّةَ التي تخصّ أجسامهم هي حياة الحقيّة الخَفيّة، ولكنّ التي بها تنطق الأيدي والأرجُل يوم لا ينطقون بأنفسهم الناطقةِ وتلك حياة حَيِيَت بها الجسمانياتُ من حيث الجسمانية لا من حيث الروحانية، كما أشار إلى سرِّها الشيخ الكامل أبو مدين البخاريُّ بقوله: سرُّ الحياة سرى في الموجودات، يعني: من حضرة الحيّ القيّوم المحيي، فيه تجمّدتِ الجماداتُ، وبه حَيِيَتِ الحيواناتُ؛ فإنّ الجماد صورةٌ وجودية بها حياةُ ذلك الجسم وكماله الوجودي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**إلاّ أنّ الله وصف نفسه بالغَيرة، ومن غَيرته حرّم الفواحشَ، وليس الفُحش إلاّ ما ظهر**» يعني ـ رضي الله عنه ـ: ممّا يجب سَترُه. «**وأمّا فحش ما بَطَن فهو لمن ظهر له. فلمّا حرّم الفواحش ـ أي منع أن تُعرَفَ حقيقةُ ما ذكرناه، وهي أنّه عين الأشياء ـ فسَتَرها بالغَيرة وهي أنت من الغير فالغَير يقول: السمع سمع زيد، والعارف يقول: السمع عين الحق، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء، فما كلّ أحد عَرَف الحقَ، فتبيَّن الفاضل والمفضولُ، فتفاضَل الناس، وتميّزتِ المراتبُ».**

قال العبد: لـمّا قرَّر ـ رضي الله عنه ـ أنّ الحق هو الموجود المشهود: من الطريق، والسالك، والسلوك، والغاية، والعلم، والعالم، والمعلوم، استثنى بأنّ الله حرَّم ظهور هذه الأسرار؛ فإنّ الفُحش ظهور ما يجب سَتره، وهذا ما ظهر منها، وأمّا فحش ما بَطَن منها فهو بالنسبة إلى من أظهره الله عليه، فجَّر الله العيونَ أي أظهرها من باطن الأرض، وفجّر الله ينابيعَ الحكمة من قلبه إلى لسانه، والفجور هو الفحش الظاهر، ممّا يجب ستره.

قال: ولـمّا حرّمها ـ أي جعلها حَرَماً لا يَطرُقها إلاّ أهل الحِمى لم يكن سَترها إلاّ بالتعينات الكثيرة المختلفة التي أوجبتَها أنت بأنانيّتك وإنّيتك؛ فإنّ الأنانية والإنّية والأينية والتحتية والفوقية عدَّدتِ الهويةَ الأحدية إلى هوياتٍ لا تتناهى، فسترتَها بها، فظهرتِ الغيرية؛ لأنّ «أنا» غيرُ «ك»، و«أنتَ» و«أنتِ» غيرُ «هو» وغيرُ «ي»، و«نحن» غيرُ «كُمْ» فكثُرت الكنايات والعبارات عن عينٍ واحدة، فقيل:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير

فمَن كان تحقُّقه في مقام شهود الغيرية تحقَّقتِ الغيرية بالنسبة إليه على العين فسَتَر الحقيقةَ، فقال: السمع سمعُ زيد، والعارف بالحقيقة يقول: السمع والبصر والقوى والجوارح من الكلّ عين الحقّ والكلّ في مقام قرب النوافل من كون الكلّ متنفّلاً بوجوداتهم ومتقرّباً إلى الحق بمظهرياتهم وإنّيّات أعيانهم وهوياتهم، فتميّزت المراتب والمنازل، وتعيّنت المَشارب والمَناهل، وتبيَّن المفضول عن الفاضل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**واعلم: أنّه لـمّا أطلعني الله وأشهدني أعيانَ رسله وأنبيائه كلِّهم البشريّين من آدمَ إلى محمّد ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ في مشهدٍ أُقِمتُ فيه بقُرطُبَةَ سنةَ ستٍّ وثمانين وخمسمائة، ما كلّمني أحد من تلك الطائفة إلاّ هودٌ عليه السلام؛ فإنّه أخبرني بسبب جمعيتهم، ورأيته رجلاً ضَخماً في الرجال، حَسَنَ الصورةِ، لطيفَ المحاورة، عارفاً بالأمور، كاشفاً لها، ودليلي على كشفه لها قوله: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾** [هُود: ٥٦].

قال العبد: «قُرطُبَةُ» مدينة من بلاد المغرب، وكان الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بها إذا أشهده الله هذا المشهدَ الشريفَ النزيهَ، أشهده فيها أعيان الأنبياء والمرسلين كلِّهم أجمعين مجتمعين عند رسول الله ـ ﷺ ـ، فأخبره هود عليه السلام أنّ اجتماعهم لتهنئته ـ رضي الله عنه ـ بأنّه خاتم الأولياء ووارث ختمية خاتم الرسل والأنبياء، وأنّه قطب الأقطاب.

محدود بكونه ليس عينَ هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد والمطلقُ مقيَّد بالإطلاق لمن فهم. وإن جعلنا الكافَ للصفة، فقد حدَّدناه. وإن أخذنا «لَيسَ كَمِثلِهِ شَيء» على نفي المثل، تحقَّقنا ـ بالمفهوم وبالإخبار الصحيح ـ أنّه عين الأشياء، غير هذا المحدود».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما يَخطُر لبعض المحجوبين من أنّ الحق إذا كان عينَ سمع أو بصر، كان محدوداً بحدّه وهو غير محدود، فعرَّف ـ رضي الله عنه ـ أنّ الأمر أعظمُ ممّا تُوهِّم تنزيهُه الوهميُّ، وأوسعُ وأجلُّ عن التقيّد بالمدرَك الفكري؛ فإنّه الحقيقة التي من شأنها أن تكون عينَ الكلّ، فلا يتقيّد بحدّ ولا يتحدّد بما ميّزه هو بتنزيهه عن أن يكون عينَ المحدودات، فإنّه لو كان في معيَّن بالتعيين أو معيَّناً متميِّزاً عن غيره، لكان كذلك، ولكنّه ليس كذلك، بل محيط بالكلّ قد استغرق الكلَّ، غيرُ منحصر في الكلّ، لم يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحصاها بعينه، فكان عينها، ولم يتعيَّن في عين على التعيين، فلم يتحدّد بحدّ مخصوص على التخصيص والتمييز، فلم يدركه حدّ ولم يبلغه حصرٌ، وإن كان محدوداً بحدّ كلِّ ذي حدّ، فإنّه غير محصور في ذلك فافهم، إن شاء الله تعالى.

ثمّ أخذ ـ رضي الله عنه ـ في تعديد التحديد الذي وردت به النصوصُ الإلهية ممّا يجب الإيمان به في الكتاب والسنّة، وادّعى أنّه لم يرد في جميع ما ورد في القرآن وسائر الكتب المنزلة وألسنة السنّة إلاّ التحديدُ.

ثمّ بيّن أنّ التحديد لا يقيّده والتقييد لا يحدّده؛ لعدم انحصاره في الكلّ، ولا في الإطلاق عن الكلّ.

ثمّ قال ـ رضي الله عنه ـ: الآية الدالّة على التنزيه في القرآن هي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فإن أخذنا الكاف زائدة، دلّت على نفي المثل فتميَّز عن الأمثال وما له مثل، فكان محدوداً بتميّزه عمّا له مثل، وإن لم تكن زائدة، كان إثباتاً للمثل ونفياً لمثليّة المثل عن المثل، وهذا عين التشبيه، والتشبيهُ تحديد، وبنفي المثلية عن مثله يتحقّق أنّ مثله من لا يُشبهه شيء له مثل، فيصحّ أن يكون عينَ الأشياء حقيقةً، حتى لا يكون له مثل من الأشياء، فإنّ مَن يكون بعينه عينَ الكلّ، فإنّه لا يكون شيء من الكلّ مثله من كونه عينَ الكلّ، فافهم، وإذا كانت الأشياء محدودة بحدودٍ لها خصيصة بها، كان هو من حيث كونها عينَ الكلّ محدوداً بحدودِ ذوات الحدود كلِّها، فما حدَّهُ حدٌّ معيَّنٌ حاصرٌ فما له حدّ؛ إذ حدّ الحدّ أن يكون جامعاً

لحقائق المحدود، مانعاً لما تميَّز عنه عن الدخول في حدّه والمقول عليه، وفيه حدودُ المحدودات غير المتناهية، وغيرُ المحدودة غيرُ محدود، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والأشياء محدودة، وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحدّ كلّ ذي حدّ، فما يُحَدّ شيء إلاّ وهو حدّ للحق، فهو الساري في مسمّى المخلوقات والمُبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما صحّ الوجود**».

يعني: لأنّه لا وجود إلاّ وجودهُ الذي هو هو، فبالحق وُجدت الموجودات وشُهدت المشهودات، فلا وجود لشيء إلاّ به.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظٌ بذاته لا يؤوده حفظُ شيء، فحفظه ـ تعالى ـ الأشياءَ كلَّها حفظُه لصورته أن يكون الشيء غيرَ صورته، ولا يصحّ إلاّ هذا، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود، فالعالَم صورته، وهو روحُ العالَمِ، المدبِّرُ له، فهو الإنسان الكبير**».

قال العبد: قد علمتم أنّ الأشياء محدودة، ولكل شيء حدّ هو جمع جميع ما يجمعه ويمنعه عن غيره أن يكونه، وذلك إمّا بذكر الجنس والفصل فيما هو تحت الجنس والفصل، أو بما به الاشتراكُ والامتيازُ فيما ليس كذلك، وحدّ الحدّ أن يكون كذلك سَواءٌ كان الحدّ تامًّا أو ناقصاً؛ إذ الناقص أيضاً ـ على ما عُرف وعرِّف ـ كافٍ؛ لتضمّنه ما نقصه في العبارة من كون الخاصّ مستلزماً للعامّ؛ لأنّك إذا قلت: الإنسان هو الناطق أو الناطق الإنسان، لكان في قوّة قولك: الإنسان حيوان ناطق، أو الحيوان الناطق هو الإنسان؛ لاستلزام الناطق ـ وهو الفصل المميِّز الخاصّ ـ للعامّ وهو الحيوان الذي فيه الإنسانُ أو الناطقُ مع غيره، وكل ناطق فهو حيوان، وكل خاصّ فهو مستلزم للعامّ، فكلٌّ كافٍ شافٍ عند الإيجاز عن ذكر ما به الشركةُ، ولا شيء من الأشياء إلاّ وهو محدود بما به يمتاز ويختصّ، وهو يتضمّن ما به الاشتراكُ بالضرورة.

ثمّ إنّا إن لم نأخذ في كل حدّ ظاهرَ المحدود وباطنَه، لم يعمَّ التعريفُ ولم يكن الحدّ جامعاً، وباطنُ الأشياء باعتبارٍ هو الوجود الحق، وظاهرُها ما نسمّيه «السِوى» سِوى الحق وغيرُه غيرُه، وباعتبارٍ آخَرَ هو الظاهر من كون الظاهر هو الحقَ الموجودَ المشهودَ، والباطنُ المعقول هو الاعتبارات والحدود والكثرة، وهي أُمور متعقَّلة عقلاً علميةٌ لا تميّز لها ولا تحقّق بدون الوجود الحق المعطي حقيقتَها في أعيانها، بل بالوجود الحق الموجود المشهود، فإذا ذكرنا الحدّ الشامل لكلّ محدود، فلا بدّ من ذكر الحق فيه في اعتبار أهل الاعتبار والاستبصار، أُولي الأيدي والأبصار،

فهو الظاهر من الظاهر والباطنُ من الباطن، والمتحقِّق هو الوجود الحق ما ثَمَّ إلاّ هو، هو الأوّل والآخر، والباطن والظاهر، والجامع بذاته للكل، والمطلَقُ عن هذه الجمعية وعن هذا الإطلاق والتقيّد بحدّ، فافهم، فإن فهمتَ، فهمتَ فيما فهمتَ، وهمّتِ الهِممُ أن تَهيم وتهتمَّ فيه، فحقيق بك أن تَهيم وتهتمَّ بذلك إن شاء الله تعالى، فلا يتمّ حدّ المحدود إلاّ بالحق.

ثمّ الحدود لا تفي ولا تكفي بتحديده، فلا حدّ له أصلاً ورأساً، فنقول ـ مثلاً ـ في مشرب التحقيق الكمالي في حدّ الإنسان الكامل: إنّه الحق المتعيِّن بأحدية جمع جمع جميع الأعيان الظاهرةِ المشهودة، والحقائقِ الباطنة الغيبية المفقودة، في عين كونها موجودةً مطلقةً عن هذا التعيّن والجمعِ والإطلاق؛ وهذا حدّ الإنسان عندنا إن قلنا إنّه محدود، فالحق حدّ للكلّ، وليس له في كل حدّ حدٌّ، ولكن تصحيح الحدود ـ على ما عَرَفتَ وعُرِفَتْ في عرف الظاهرية من الحكماء ـ أن تقول: أكتفي في حدّ الحدّ بذكر الخاصّ عن ذكر الأعمّ كما ذكرنا في الحدّ الناقص، وما ليس مذكوراً في تعريفه ما ذكرنا، فإنّه يجري مجرى الرسم التامّ أو الناقص كذلك، فاعلم ذلك.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ:

«فهو الكون كلُّه وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه ولذا قلتُ يغتذي
فوجودي غِذاؤه وبه نحن نحتذي
وبه منه إن نظرتَ بوجهِ تعوّذي»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّه تعالى ـ من كونه عينَ الوجود الحق المتعيِّن في حقائق الأشياء وأعيانها ـ هويةُ الكلّ، وأنّه الواحد الذي قام به العدد، فأنشأ الواحدُ بذاته العددَ، فقام بحيث لو فرضتَ تخلُّفَ واحد عن عدد، لما تحقَّق عين ذلك المعدود، ولا قامت صورة ذلك العدد، فالواحد هو المعدود، والعددُ اعتبار عقلي، وكذلك ظهورُ الواحد بالكثرة في مراتب ظهوره، ومظاهر تعيّنات نوره؛ وقيامُ كَونه التقييدي ـ وهو العالم كلُّه ـ بكونه الذي هو وجوده في مراتب شهوده، فقيام الوجود المقيّد بكون الوجود المطلق موجوداً على الإطلاق، فغذاء كل واحد من الكونين: المقيّدِ والمطلقِ الإلهيَّينِ بعين الآخَر؛ إذ به بقاؤه وتحقّقه وقيامه، فاغتذاء الوجود إنّما هو بحقائق العالم وأحكامه، وهي الأعيان الثابتة الخلقية والمعاني الغيبية القائمة، فحقيقة العلم القديم الأزلي الإلهي واغتذاءُ حقائق العالَم إنّما هو بالوجود العامّ المشترك في الكلّ، وهذا ظاهر.

وقوله: «وبه نحن نحتذي» صادق على مَعنَيَين:

أحدهما: بمعنى الاقتداء، فإنّ الاحتذاء هو الاقتداء؛ فإنّ المقتدي ـ اسم فاعلٍ ـ يحتذي حذو المقتدىٰ ـ اسمَ مفعولٍ ـ حَذوَ القُذَّة بالقُذَّة، وكذلك الوجود المقيّد ـ الذي هو فرع ونَفَل على أصل وجود الحق ـ يحذو حَذوَه في كونه غِذاءه.

والمعنى الآخر: هو الذي نحن بصدد بيانه من كون الحق عينَ الطريق والأرجُلِ، والحِذاءُ هو النَعل؛ إذ هو الطريق والسالك والساعي، والأرجُلُ دالّة السير والوقاية عن أذى الطريق والغاية، فافهم، وإذا كان للحق مظاهرُ مختلفةٌ وظهورات بحسَبها كذلك مختلفة، فقد يظهر ظهوراً يُنكر فيه فيُتعوّذ منه لا جهلاً به عند العارف به ولكن إلقاءَ الحق ظهورَه في ذلك المظهر، لكونه ممّا يُتعوَّذ منه فيه، فافهم.

قال: ولهذا الكرب تنفَّسَ فَنَسَبَ النَفَسَ إلى الرحمن؛ لأنّه رحم به ما طلبته النِسَبُ الإلهية من إيجاد صور العالم، التي قلنا هي ظاهريّة الحق؛ إذ هو الظاهر، وهو باطنها؛ إذ هو الباطن وهو الأوّل إذ كان ولا هي، وهو الآخِر؛ إذ كان عينها عند ظهورها، والآخِرُ عين الظاهر، والباطن عين الأوّل ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩ وغيرها]؛ لأنّه بنفسه عليم».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ هذه النِسَبَ المظهريةَ ـ وهي حقائق الأشياء أو أعيانُها أو صورُ معلوميّاتها للحق أزلاً أو صورةُ نِسَب علمه كذلك بحسب اختلاف الأذواق والمَشاهد ـ كانت موجودةً مفقودةً باعتبارين مختلفين، أعني موجودةً للحق بالعلم في العلم أو في الحق به له، مفقودةً فاقدةً لأعيانها في الوجود الشاهد المشهود، ولكن كانت كما ذكرنا فيما ذكرنا أنّها كانت مشهودةً للحق شهودَ المفصَّل في المجمل مفصَّلاً، وهو شهود خاصّ بالله تعالى، يشهد به الأشياءَ في نفسه قبل إيجادها وإشهادها أنفسَها، فأراد إشهادها أعيانَها في عرصة الوجود وإيجادها لها في الشهود والمشهود، فضاق قلب الغيب الأحدي، عن كثرة ما حواه من الحرف العددي، فنفَّس الله عن غيبة عينه ما كان يجده من كونه في قلبه بنفسه الرحماني، وهو الفيض الوجودي للشهود العِياني رحمةً به ـ أي بالغيب ـ بإظهار ما كان مَغيباً في غَياباته، ممّا ليس بغيب حقيقي، فإنّه لا يقبل الظهورَ أبداً، ورحم الأعيانَ الثابتة في غيب علم الذات بهذا الفيض الإيجادي، فأوجدها وأشهدها أنفسها في نفسه على ما كانت في نفسه، فلمّا شَهدتْها فيه فمنهم من تحقَّق أنّه عينه، إذ لا تحقُّق للغير أصلاً إلاّ بالنسبة والإضافة الاعتبارية لا غير، فنفَّس الله بنَفسه الرحماني عن النِسَب الإلهية

بعين ما أوجد لها مظاهرها وأشهدها أنفسَها على مَرائيها ومناظرها وهي أعيان الأشياء، فما كانت أوّلاً هي فيه هو غيباً فلم يكن، وكان هو هو في مقام «كان الله ولا شيء معه» و«كنتُ كنزاً مَخفياً» فلمّا كان هي هي بأعيانها آخِراً وهو فيها هي كذلك ظاهراً تعيَّن أنّه أوّلٌ لها من كونه عينها في عينها، وأنّه آخِرٌ بكونه عين ما ظهر في عينها، فهو الأوّل غيباً وباطناً، والآخر شاهداً وظاهراً، فهو الأوّل في عين بطونه، والآخر بعين ظهوره، وهو الأوّل في عين الآخرية، والآخر في عين الأوّلية؛ إذ هو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، وإليه المصير، وهو بكل شيء عليم؛ لأنّه عين كل شيء، فهو بعينه عليم، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فلمّا أوجد الصورَ في النَفَس، وظهر سلطان النِسَب المعبَّر عنها بالأسماء، صحّ النَسَب الإلهي للعالَم، فانتسبوا إليه، فقال: «اليومَ أضَع نَسبكم وأرفع نسبي» أي آخُذُ عنكم انتسابَكم إلى أنفسكم، وأردُّكم إلى انتسابكم إليَّ، «أين المتّقون؟» أي الذين اتّخذوا الله وقايةً، فكان الحق ظاهرَهم أي عينَ صورهم الظاهرةِ، وهو أعظم الناس وأحقّهم وأقواهم عند الجميع، وقد يكون المتّقي مَن جعَل نفسَه وقايةً للحق بصورته؛ إذ هوية الحق قُوى العبد فجَعَل مسمَّى العبد وقايةً لمسمّى الحق على الشهود، حتى يتميّز العالِمُ من غير العالم** ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزُمَر: ٩] **وهم الناظرون في لُبِّ الشيء الذي هو المطلوب من الشيء»**.

قال العبد: لمّا ظهر النَسَبُ الإلهيُّ الحقيقي ـ وهو انتساب المألوه إلى الإله والمربوبِ إلى الربّ والخالقِ إلى المخلوق والرازقِ إلى المرزوق ـ فانتسب العالَم إلى الموجِدِ من حيث افتقاره إليه على التعيين، وانتسب الخالق أيضاً والربّ إلى العالَم بكونه ربَّ العالمين وخالقَ الحق، ولم يَبقَ لظهور نسبة العالم إلى نفسه مَجالٌ، فعُرِف كل عبد بربّه، فقيل: هذا عبد الله، وهو عبد الرحمٰن، وذلك عبد الرحيم، أو عبد الكريم أو المنعم أو الغنيّ أو غيره، وصار كل واحد من الربّ والمربوب وقايةً للآخَر في المذموم والمحمود؛ إذ الأفعال والآثار والأخلاق والنعوت والصفات منتشيةً من الربّ الذي هو الوجود الحقّ؛ والعبدُ ـ الذي هو المظهر القابل لتعيُّن ذلك الوجود ـ صالحٌ لإضافة الأفعال والآثار والأخلاق وما شاكل ذلك إليه، وكل واحد منهما ـ أعني الربَّ والمربوب ـ ظاهرٌ أو باطن للآخَر باعتبارين ـ كما تقدّم ـ جامع بين الظاهرية والمظهرية دائماً.

فإن أضفتَ الأفعال والآثار المذمومة إلى العبد، كان العبد وقايةً لربّه من أن تضاف إليه تلك المَذامُّ والنقائص والقبائح، أحكامُ العدم اللازم للعبد الممكن القابل.

وإن أضفتَ الفضائل والمحاسن والمحامد والكمالات إلى الحق، كان الحق وقايةً للعبد من إضافة ما ليس له من ذاته بالحقيقة ـ لكونها وجوديةً والوجودُ للحق، بل الوجودُ الحقُّ ـ إليه حقيقةً، وكان أيضاً حينئذٍ بوجهٍ آخَرَ وقايةً للعبد من آثار النقائص والمذامّ الظاهرة منها جزاءً وفاقاً، فالعالم هو الذي يُضيف الحقائقَ إلى أصولها، فخُذ ماهو لك بالأصالة، وأعطه ما له كذلك، تكن من الأُدباء العلماء، فإنّ العالِمَ من العالَم لا يستوي معه غيرُ العالِم ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزُّمَر: ٩] ينظرون من كل شيء في لُبّه؛ لكونهم في أنفسهم أربابَ الألباب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فما سبَق مقصِّرٌ مُجِدًّا، كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً**» لكون المقصِّر أبداً قاصراً عن بلوغ الكمال، والعبدُ أيضاً لا يماثله في كمال مُؤاتاته لظهور آثار مالكه فيه أجيرٌ؛ فإنّه عبدُ أُجرتِه لا عبدٌ لسيّده، ولا بدّ للسيد من العبد، وليس كذلك الأجيرُ؛ فقد يقوم العبد **بأعمال الأجير**، وليس للأجير أن يقوم **بالعبدانية الذاتية** التي للعبد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وإذا كان الحق وِقايةً للعبد من وجه، والعبدُ وقايةً للحق من وجه**» يعني ـ رضي الله عنه ـ: فساغ في التحقيق إضافةُ ما لكلٍّ منهما إلى كلٍّ منهما. «**فقل في الكون**» أي في **الوجود المقيّد الكوني** «**ما شئتَ إن شئتَ قلت: هو الخلق، وإن شئت قلتَ: هو الحق، وإن شئت قلت: هو الحق الخلق**» أي بالاعتبارين معاً «**وإن شئت قلت: لا خلق من كل وجه، ولا حق من كل وجه**» يعني حق **باعتبار الحقيقة والعين** في الأصل، وخلق **باعتبار التعيّن والظهور بالكثرة**. «**وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك**».

قال: «**فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب**» ثمّ قال: «**ولولا التحديد**» يعني سَوَغانَ **التحديد بشرط التعين والظهور**. «**ما أخبرت الرسل بتحوّل الحق في الصور، ولا وصَفَتْه بخلع الصور عن نفسه**» بذلك عَلِمنا أنّ ظهوره بصور ما لَه حدٌّ غيرُ قادح في كماله المستوعِب **للإطلاق والتقييد، والتنزيه والتجريد والتشبيه بالتحديد والتجديد**.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«**فلا تنظر العينُ إلاّ إليه**	**ولا يقع الحكم إلاّ عليه**
فنحن له وبه في يديه	**وفي كل حال فإنّا لديه**

ولهذا يُنكر ويُعرف، وينزَّه ويوصَف».

أي **علّة إنكار مَن أنكره** إذا أنكر، **وسببُ معرفة مَن أقرّ به** حين عَرَفه إنّما هو تجلّيه في صورٍ، وظهورُه في **أحكام وأوصافٍ** ونعوت، **وخَلعُ خِلَعٍ ومَلابسَ** يقتضي ذلك، فاعرف ذلك.

«فمَن رأى الحق منه وفيه بعينه، فذلك العارفُ».

يعني: **من رأى الحقَ من الحق في الحق بعين الحق،** فقد رأى الحق.

«ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه، فذلك غيرُ العارف» لكون العارف عارفاً بأنّ الحق لا يراه إلاّ عينَه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومَن لم يَرَ الحقَ منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين نفسه، فذلك الجاهلُ، وبالجملة فلا بدّ لكل شخص من عقيدة في ربّه يرجع بها إليه، ويطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحقُ فيها عَرَفه وأقرّ به، وإن تجلّى في غيرها، نكرَه وتعوَّذ منه وأساء الأدبَ عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه، ولا يعتقد معتقدٌ إلهاً إلاّ بما جَعَل في نفسه».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ أهل الاعتقادات إنّما يعتقدون الإله بما جعلوا في نفوسهم من الاعتقاد الذي جزموا بهواه على حقيقةٍ وبطلان ما يغايره وإحالته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فالإله بالاعتقادات بالجعل، لأنّه هو الذي جعل في نفسه صورة يعتقد أنّ الحق على تلك الصورة في نفس الأمر، فهو مجعول فيه بجعله، فما رأوا هؤلاء إلاّ نفوسهم وما جعلوا فيها»** يعني في نفوسهم من الصور الاعتقادية، ولكنّ الحق يَسعَ بسَعة حقّيته كلَّ ذلك، فيُحقِّق جميعَ تلك الصور، ويَنفخ فيها روحَ الحقّية برحمته وسَعته، فيرحمهم بحسب صحّة معاملاتهم مع ذلك الحق المجعولُ المتخيَّل وإن كانت في الحقيقة أوثاناً وأنصاباً نصبوها وأصناماً وطواغيتَ متخيَّلاتٍ بالوهم، عبدوا الحقَّ فيها أنّها هو.

«فانظر مراتبَ الناس في العلم بالله، هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة وقد أعلمتُك بالسبب الموجب لذلك».

يعني: كلُّ مَن تقيَّد بقيد وبعقد معيَّنٍ وقيَّد الحقَ بذلك العقدِ الذي اعتقده وجعله في نفسه عقيدةً يرجع بها إلى ربّه، فهو عبد ذلك العقدِ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإيّاك أن تتقيَّد بعقدٍ مخصوص، وتَكفرَ بما سواه: فيفوتَك خيرٌ كثيرٌ».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحق المتجلّي في صور الاعتقادات يقبل الجميعَ ويَسَعها، فإذا تقيّدتَ منها بصورة دون صورة، فقد كفرتَ بما سواه والحق فيه، فجهِلتَه وأسأتَ الأدبَ معه وأنت لا تدري.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فيفوتَك خير كثير، بل يفوتَك العلمُ بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلِّها، فإنّ الإله ـ تعالى ـ أوسعُ وأعظمُ من أن يَحصره عقدٌ دون عقدٍ**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحق هو الظاهر المتجلّي في كل ذلك، ومتعلَّق الجهل والكفر إنّما هو التعيّن والتقيّد والحصر لا غير، فأطلقِ الأمرَ وانطلِق أنت بعقلك عن القيود الاعتقاديةَ تَحظَ بالعلم الأتمّ والشهود الأعمّ، كما أشار إليه الشيخ في المقام:

«عَقَد الخلائقُ في الإله عقائداً　　　وأنا اعتقدتُ جميعَ ما اعتقدوا»

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإنّه يقول**» أي الحقُّ «﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] **وما ذكر أيناً من أين**» أي أطلق وعمَّم، فلا أينَ إلاّ ولله ـ تعالى ـ وجه يولّي وجهه إليه مُوَلٍّ.

قال: «**وذكر أن ثَمَّ وجهَ الله، ووجه الشيء حقيقته، فنبَّه بهذا قلوب العالمين لئلاّ تشغلهم العوارضُ في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا؛ فإنّه لا يَدري العبد في أيّ نَفَس يُقبَض، فقد يُقبض في وقت غفلة، فلا يستوي مع مَن قُبض على حضور**».

يحرّض ـ رضي الله عنه ـ المُؤهَّلين للكمال أن لا يتقيّدوا ولا يقيِّدوا، فيغلبَ عليهم ذلك، فيعمَّ أحوالَهم وأوقاتِهم، ثمّ لا يتأتّى لهم أن يلقوا الله على الحضور والمراقبة والعلم، فيخسروا ويُحشَروا على ما قُبضوا عليه من الغفلة، أعاذنا الله وإيّاك من آفات الغَفَلات؛ فإنّها أفظع العاهات، وأقطع الزلاّت؛ إنّه قدير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثمّ إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا**» يعني بعدم حصر الحق في إنّيته وجهة وجهه «**يَلزَمُ في الصورة الظاهرة والحالة المقيّدة التوجّه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقدُ أنّ الله في قبلته حال صلاته وهو بعض مراتب وجه الحقّ من** ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] **فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله، ولكن لا تقل هو هاهنا فقطّ، بل قف عند ما أدركتَ والزَم الأدبَ في الاستقبال شطرَ المسجد الحرام، والزم الأدبَ في عدم حصر الوجه في تلك الأينيّة الخاصّة، بل هي من جملة أينياتِ ما ولّى مُولٍّ إليها، فقد بان لك عن الله أنّه في أينية كلّ وِجهة**».

يعني: في قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] «وما ثَمَّ إلاّ الاعتقادات» يعني: أنّها هي الجهات المعنوية التي يتوجّه إلى الحق فيها قلوبُ المعتقدين.

قال - رضي الله عنه -: «فالكلّ مصيب» لأنّه من المطلق الحقّ له حظٌّ ونصيب «وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مَرضيّ عنه وإن شقي زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض وتألّم أهل العناية مع علمنا بأنّهم سُعداء أهل الحق في الحياة الدنيا، فمن عباد الله مَن يُدركهم تلك الآلامُ في الحياة الأُخرى في دارٍ تُسمَّى جهنَّم، ومع هذا فلا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمرَ على ما هو عليه، أنّه لا يكون لهم في تلك الدار» أي في دار جهنّم، «نعِّيم خاصّ بهم».

يشير - رضي الله عنه - إلى أنّ أهل جهنّمَ على ما هم عليه من البُعد المتوهَّم يُنعَّمون بما يَعذب لهم من العذاب الذي أَلِفوه مدّةً في تلك الدار ثمّ فصَّل ذلك النعيمَ الخاصَّ بهم بقوله:

«إمّا بفقد ألَم كانوا يَجدونه، فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتَهم من وجدان ذلك الألم، أو يكونُ نعيم مستقلّ زائد كنعيم أهل الجِنان في الجنان والله أعلمُ».

يعني: أنّ كِلا القسمين بالنسبة إليهم إدراكُ ملائمٍ لهم، فافهم وتدبّر.

[١١] فصُّ حكمةٍ فاتحية في كلمة صالحية

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«مــن الآيــات آيــاتُ الــركــائــبْ وذلــكْ لاخــتــلافِ فــي الــمــذاهــبْ»

ابتدأ ـ رضي الله عنه ـ بذكر الركائب وآياتِها، فإنّها من جملة معجزةِ صالحِ إتيانُه بالناقة آيةً من الله في صحّة دعواه النبوّةَ، من حيث لم يَحتسبوا.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فــمــنــهــم قــائــمــون بــهــا بــحــقّ ومــنــهــم قــاطــعــون بــهــا الــسَّــبــاسِــبْ»

يعني: أنّ أهل الحق السالكين والسائرين في المذاهب صنفان:

فمنهم: من يقوم بحقّها، ويكون سَيرهم وسلوكهم عليها ـ أعني على الركائب ـ في بحار الشهود والكشف، فركائبهم الفُلك المشحون.

ومنهم: من يقطعون عليها في بَرِّ الشهادة والمُلك والحجاب، فهم يقطعون بها السَباسِبَ الظاهرةَ وهم أهل الاستدلال.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فــأمّــا الــقــائــمــون فــأهــل عــيــنِ وأمّــا الــقــاطــعــون هــم الــجَــنــائــبْ»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الناس ـ وهم السالكون على ركائبهم ـ إمّا أهل شهود وعين وهم الصادقون في الدعوة إلى الله على بصيرة، وإمّا أهل حجاب، والكلّ لهم ركائبُ في مذهبه ومقصده، فالقائمون بالحق هم أهل العين المقصودون فيما يقصدون على التعيّن. والقاطعون مَهامِهَ الحجابِ وسَباسِبَ الشرك والضلال غيرُ مقصودين على التعيين من الإيجاد، بل هم مخلوقون تبعاً للأوّلين يستعملونهم في مقاصدهم كالحيوانات والجنائب، فإنّهم غير مطلوبين لأعيانهم، ولا بدّ للفريقين من فتح باب الغيب بنتائج أعمالهم وسلوكهم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ﴾ [الإسراء: ٢٠] الآية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكلٌّ منهُمْ يأتيه منه»** أي من الله **«فتوحُ غيوبه من كلِّ جانبٍ»**.

أي من جانب الله بوجهٍ، ومن جانب حقيقته وعينه الثابتة من وجه، إمّا بالملائم أو بغير الملائم بالنسبة والإضافة؛ لأنَّ المدعوّ إلى الله إن أطاع وأجاب بما يلائم دعوةَ الداعي، ويسلك على سَنَنِه، ويسير بسيرته وسُنَنِه، فُتح له باب المجازاة بما يلائم ذلك من الثواب. وإن أجاب الداعيَ بما لا يلائم من العصيان والكفر والجحود، فُتح له باب المجازاة بما لا يلائمه، وفُتح للداعي أيضاً باب المجازاة بما يلائمه من النصرة على القوم المفسدين.

وأمّا نسبة هذه الحكمة الفاتحية إلى الكلمة الصالحية فلكون أُمور صالح عليه السلام في دعوته قومَه وإقامةِ معجزته على نبوّته عن الفتوح الغيبي: كالناقة انفتح عنها الجبلُ وكان مَغيباً عنهم؛ وكذلك ما سَقَتهم من اللبن المَغيب، وكانت تَشرب الماء يوماً وتَغيب عنهم، ثمّ تأتي بعد ذلك عِوضَ الماء لبناً سائغاً للشاربين؛ وكذلك وجدان العذاب بالصيحة عليهم عن فتحٍ غيبي واعدهم ثلاثةَ أيام، كما نذكر إن شاء الله، ما يتيسّر ذكره، والله الموفّق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«اعلم ـ وفّقك الله تعالى ـ: أنّ الأمر مبنيّ على الفردية، ولها التثليث، فهي عن الثلاثة فصاعداً، والثلاثة أوّل الأفراد»**.

قال العبد: قد علمتَ في الحكمة الرسمية أنّ العدد: إمّا زوج أو فرد، والزوج الأوّل ـ وهو الشفع ـ اثنان فصاعداً، وأوّل الأفرادِ الثلاثةُ فصاعداً، والواحد غير داخل في العدد؛ لكونه لم يتعدّد، فالواحد وِتْر أبداً، وإذا نُقص واحد من أيّ عدد فرضتَ، بقي وِتراً وُتر أهلُه ممّا يشفعه ويزوّجه أو يُفرِده، فإذا تعدّد الواحد في مرتبته الثانية، صار شفيعاً زوجاً أو فرداً، والأحدية أبداً لا تُعطي النتيجةَ؛ لكون الواحد في الواحد واحداً لا زائداً، ثمّ الشفع يَشفع في فتح باب الإيجاد؛ لكون الإيجاد موقوفاً على فاعلٍ هو الموجِد، وقابلٍ هو المكوَّن، فلولا القابل الذي شَفَع وتْرِيَةَ الواحد الأحد، لما وُجدت نتيجة أصلاً ورأساً، فلا نتيجة لواحد إلاّ من كونه واحداً وَتْراً، ولا من كونه شفعاً، بل من الفرديّة صحّت النتيجة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وعن هذه الحضرة الإلهية وُجد العالَم، فقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] فهذه ذاتٌ ذاتُ إرادةٍ وقولٍ، فلولا هذه الذاتُ وإرادتُها ـ وهي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمرٍ مَا ـ ثمّ لولا قولُه عند ذلك التوجّه: «كن» لذلك الشيء، لما كان ذلك الشيءُ»**.

بيَّن ـ رضي الله عنه ـ حُكمَ التثليث فيما هو بصدد بيانه من كون الإيجاد من حضرة الفردية الإلهية، فكان الإيجاد من قِبَل الموجِد الحقِّ بالتثليث، كما ذَكر.

ثمّ **قال** ـ رضي الله عنه ـ: «**ثم ظهرت الفردية الثُلاثية أيضاً في ذلك الشيء وبها من جِهته ـ أي من جِهة القابل ـ صحّ تكوينُه واتّصافه بالوجود وهي شيئيته، وسَماعُه، وامتثاله أمرَ مكوِّنه بالإيجاد**».

يعني: كما صحّ من قِبل الموجد بتلك الفردية المشار إليها من قَبلُ، فكذلك من قِبل القابل بهذه الفردية الخصيصة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فتقابلتْ ثلاثةٌ بثلاثة: ذاتُه الثابتةُ في حال عدمها في موازنة ذاتِ مُوجِدها؛ وسَماعُه في موازنة إرادة موجده؛ وقبولُه بالامتثال لما أُمر به من التكوين في موازنة قوله: «كن» فكان هو، فنَسَبَ التكوينَ إليه، فلولا أنّ في قوّته التكوينَ من نفسه عند هذا القول ما تَكوَّن، فما أوجَدَ هذا الشيءَ بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلاّ نفسُه**».

قال العبد: نسبةُ الكَون إلى المكوَّن ـ بفتح الواو ـ في قوله: «فكان» من جِهة أنّ كونَه كان كامناً فيه معدومَ العين في رأي العين، ولكنّه مستعدّ لذلك الكون بالأمر، فلمّا أُمر وتعلّقت إرادة الموجِد بذلك واتّصل أمره به، ظهر الكون الكامن من الكائن فيه بالقوّة إلى الفعل، فالمُظهِر لكَونه الحقُ والكائنُ القابل للكون، فلولا قبوله واستعداده للكون، لما كان، فما كوَّنه إلاّ عينُه الثابتة في العلم باستعداده الذاتي غيرِ المجعول، وقابليّتِه للكون وصَلاحِيَتِه لسَماع قول: «كن»، وأهليّتِه لقبول الامتثال، فما أوجده إلاّ هو، ولكن بالحقّ وفيه، فافهم؛ فإنّه دقيق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فأثبت الحقُ ـ تعالى ـ أنّ التكوين للشيء نفسِه لا للحق، والذي للحقّ أمرُه خاصّةً، وكذا أخبر عن نفسه بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] فنَسَب التكوينَ لنفس ذلك الشيء عن أمر الله وهو الصادق في قوله. وهذا هو المعقول في نفس الأمر**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا ذَكر الكونَ عقيبَ الأمر، فلا يُنسب إلاّ إلى المأمور بذلك وهو الأنسب وإن احتمل اللفظُ أن يُنسب الكون إلى الآمر، أي يكون هو من كونه عينُ المعلوم المعدومِ العين المأمورِ بالكَون من كونه ثابتاً في العلم، فيكون فيه هو بموجب ما أُمر والمأمور مُظهِر لكَونه فيه؛ لأنّ الكون أمر وجودي، فالأنسب أن يُنسب الأمر الوجودي إلى الوجود الحق المتعيِّن في قابلية المَظهر لا إلى ما لا وجود

له؛ فإنّه ليس للممكن القابل إلاّ أن يُمكن الكونُ فيه بموجب الأمر، فالمَظهر القابل صالح لظهور كون الوجود فيه متعيِّناً بحسَب ما كان كامناً في عينه الثابتة بموجب أمر الآمر.

وقد ذهب إلى هذا القول، جُلّة من المحقِّقين، ولكنّ الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بيّن سياق الآية فبموجب ذلك يُنسب التكوين إلى المأمور، ثمّ التحقيق يقتضي ما ذكرنا من كون ذلك الكون المأمور به كامناً في القابل، فظهر بأمر الآمر فيُنسب إلى المأمور لا إلى الآمر؛ فإنّ الكون وإن كان وجودياً، ولكن إنّما يكون بحسب القابل وفيه، فالأنسب إذن أن يُنسب إليه، فافهم مقتضى الذوقين.

قال ـ رضي الله عنه ـ ممهِّداً لما هو بصدد بيانه من نسبة الكون إلى المَظهر المأمور ـ: «**كما يقول الآمر ـ الذي يُخاف فلا يُعصى ـ لعبده: «قم» فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده، فليس للسيد في قيام هذا العبد سِوى أمره له بالقيام، والقيامُ من فعل العبد لا من فعل السيد**».

فظهر على ما قرَّر ـ رضي الله عنه ـ من جميع الوجوه، أنّ الإيجاد من الفردية الثلاثية أمّا مطلقاً فمِن جِهة القابل والفاعل والفعل فثلاثة، ومن جهة الفاعل ثلاثة كما مرّ، ومن قِبل القابل أيضاً كذلك.

فقال ـ رضي الله عنه ـ: «**فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة من الجانبين: من جانب الحق، ومن جانب الخلق، ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلّة**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ التثليث لمّا كان سبباً لفتح باب النتيجة في أصل التكوين، سرى هذا السرّ في جميع مراتب الإيجاد، ومن جملة ذلك إيجاد الأدلّة المعنوية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فلا بدّ في الدليل أن يكون مركّباً من ثلاثةٍ على نظام مخصوص وشرط مخصوص، وحينئذٍ يُنتج، ولا بدّ من ذلك، وهو: أن يركِّب الناظر دليلَه من مقدّمتين، وكلُّ مقدّمة تحوي على مفردين، فتكون أربعةً، واحدٌ من هذه الأربعة يتكرّر في المقدّمتين ليَربط إحداهما بالأُخرى كالنكاح، فتكون ثلاثةً لا غير؛ لتكرار الواحد فيهما، فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص، وهو ربط إحدى المقدّمتين بالأُخرى بتكرار ذلك الوجه المفرد الذي به صحّ التثليث. والشرطُ المخصوص هو أن يكون الحكم أعمَّ من العلّة، أو مساوياً لها**».

يعني عمومَ اقتضاء «كلُّ حادث» مثلاً على ما يورد للسبب المحدِث ـ بكسر الدال ـ إذ لولا عموم هذا الحكم في الحوادث كلِّها، لما أنتج أنّ العالَم الحادثَ، له سبب، وهذا ظاهر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«أو مساوياً لها»** يريد تساويَ الحُكم للعلّة. **«وحينئذٍ يصدق، وإن لم يكن كذلك، فإنّه يُنتج نتيجةً غير صادقة، وهذا موجود في العالَم»**.

يعني صِدقَ النتيجة مع حصول التركيب على الترتيب الموجب الخاصّ، وعدمَ صدق النتيجة في غير ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهو مثل إضافة الأفعال إلى العبد مُعرّاةً عن نسبتها إلى الله، أو إضافةِ التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً والحقّ ما أضافه إلاّ إلى الشيء الذي قيل له: «كن»»**.

يعني معرّى عن نسبته إلى القابل، فإنّ ذلك لا يصدق ولا يصحّ؛ إذ الأثر لا يُتصوَّر عن مؤثّر بلا قابل، والأفعال وإن نُسبت إلى العباد، فلا بدّ من إضافة الوجود من الله على أعيان الأفعال وأعيان العباد، وبدون إضافة الوجود من الموجِد فلا يوجَد عين الفعل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ومثاله إذا أردنا أن نَدُلّ على أنّ وجود العالَم عن سبب فنقول: كلُّ حادث فله سبب، فمَعَنا «الحادثُ» و«السببُ». ثم نقول في المقدّمة الأُخرى: والعالم حادث، فتكرَّر «الحادثُ» في المقدّمتين. والثالثُ قولنا: «العالمُ» فأنتج: أنّ العالم له سبب، وظهر في النتيجة ما ذكر في المقدّمة وهو السبب، فالوجه الخاصّ هو تَكرار الحادث، والشرط الخاصّ عموم العلّة؛ لأنّ العلّة في وجود الحادث السببُ وهو عامّ في الحدوث عن الله أعني الحُكمَ، فنحكم على كلّ حادث أنّ له سبباً، سَواءٌ كان ذلك السبب مساوياً للحكم، أو يكون الحكم أعمَّ منه، فيدخل تحت حكمه وتصدُق النتيجة»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما قرَّر أوّلاً أنّ الحكم ـ وهو السبب ـ أعمُّ من العلّة وهو الحدوث، إذ العلّة في وجوب السبب الحدوثُ وهي عامّة في كل حادث.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تُقتنص بالأدلّة، فأصل الكون التثليثُ، ولهذا كانت حكمة صالح ـ التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثةَ أيّامٍ ـ وعداً غيرَ مكذوب. فأنتج صِدقاً وهي الصيحة التي أهلكهم بها، فأصبحوا فيِ دارهم جاثمين أي أخذهم عذابُ الهلاك، فلم يستطيعوا**

على القيام، فأوّلَ يومٍ من الثلاثة اصفرّت وجوه القوم، وفي الثاني احمرّت، وفي الثالث اسودّت، فلمّا كَملت الثلاثة، صحّ الاستعداد، فظهر كون الفَساد فيهم فسمِّي ذلك الظهورُ هلاكاً، فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۝٣٨﴾ [عَبَسَ: ٣٨] من السُفُور وهو الظهور، كما كان الاصفرار في أوّل يومٍ ظهورَ علامة الشَقاء في قوم صالح، ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قولُه ـ تعالى ـ في السعداء: ﴿ضَاحِكَةٌ﴾ [عَبَسَ: ٣٩]» فإن الضحك في الأسباب المولِّدة احمرارَ الوجوه، فهي في السعداء احمرار الوَجَنات، ثم جُعل في موازنة تغيير بَشَرة الأشقياء بالسواد قولُه ـ تعالى ـ: ﴿مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾ [عَبَسَ: ٣٩] وهو ما أثّره السرور في بشرتهم كما أثّر السواد في بشرة الأشقياء، ولهذا قال في الفريقين بالبشرى، أي يقول لهم قولاً يؤثّر في بشرتهم، فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتّصف به قبل هذا، فقال في السعداء: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ [التوبة: ٢١] وقال في حق الأشقياء: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عِمران: ٢١]، فأثّر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام، فما ظهر عليهم في ظاهرهم إلا حكمُ ما استقرّ في بواطنهم من المفهوم، فما أثّر فيهم سِواهم، كما لم يكن التكوين إلاّ منهم فيهم، ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ ظهور العذاب ومباشرتَه بَشَرَتَهم، إنّما كان منهم فيهم ولم يؤتهم الله ذلك لهم من الخارج، كما لم يكن التكوين المأمورُ به في قوله: «كُن» لأنّهم الذين كانوا كما أُمروا باستعداد خاصٍّ وأهليّةٍ وصَلاحِيَةٍ ذاتية فيهم لذلك الأمر والتكوين. وهذه المباحثُ المذكورة في هذه الحكمة ظاهرة لا يُحتاج فيها إلى مزيد بَسطٍ على ما قرّرنا أوّلاً من كون الفردية سبباً للإيجاد والتكوين، كما كان التثليث موجباً أيضاً لتكوين الناقة أوّلاً وتكوينِ الصيحة على الكافرين آخراً، وقد صحّ أنّ التكوين والإيجاد في الذوات والصفات والمعاني والصور والأحكام والآثار إنّما هو من حضرة الفردية الإلهية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فمَن فَهِم هذه الحكمةَ، وقرّرها في نفسه، وجعَلها مشهودةً له، أراح نفسه من التعلّق بغيره، وعلم أنّه لا يُؤتىٰ عليه بخير ولا بشرٍّ إلاّ منه، وأعني بالخير ما يوافق غرضَه ويلائم طبعَه ومزاجه، وأعني بالشرّ ما لا يوافق غرضَه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه».**

قال العبد: قد تقرَّر في عقلك وفهمك، وتحرَّر بما سلف في علمك أنّ حقيقة كل إنسان وكلِّ شيء هي صورة معلوميّته لله ـ تعالى ـ أزلاً وهي إذ ذاك على صورةٍ

علمية في حقيقته ولوازمها القريبة ولوازم لوازمها وعوارضها ولواحقها، وكل ذلك ذاتية حقيقية له، ليس بجعل الله فيه، لكونها غير موجودة إذ ذاك لها في أعيانها، بل هي للحق في الحق، وأنّه لا يمكن أن يكون في الوجود العيني ولا أن تتعلّق القدرة والإيجاد به إلاّ بحسب ما اقتضته حقيقتُه أزلاً، سواءٌ كان مُعتنىً به ومجتبىً مصطفىً من الأنبياء والأولياء أو غيره، وإذا كان الأمر على ذلك، فلا يؤتيه الله ما يؤتيه من الخير على اختلاف أنواعه وأصنافه إلاّ بموجب ما اقتضته عينُه الثابتة أو حقيقته أزلاً، ولا يأتيه كذلك الشرُّ أيضاً إلاّ من نفسه، وإليه الإشارةُ ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النِّساء: ٧٩] أي إيجاد عين الخير والحسنةِ ليس إلاّ من الله، فإنّه المفيض للخير الحقيقي الذي لا شرّ فيه وهو الوجود، والخيرُ كلُّه - كما قيل - في الوجود، ولكنّ الله يوجِد خَيرك منك ويأتيك به، بمعنى أنّه محقِّقٌ ما كان بالقوّة فيك ويُظهره بالفعل فيه لك، وكذلك ضدُّ الخير، ولكنّ الشرَّ لما كان من أحكام العدم، - فإنّ الشرَّ كلَّه في العدم - فلا يضاف الشرّ إلاّ إليك وإلى عدم قابليتك في عينك، كضدّه، فافهم.

قال - رضي الله عنه -: **«ويُقيم صاحب هذا الشهود مَعاذيرَ الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا، ويَعلم أنّه منه كلٌّ ما هو فيه كما ذكرناه في أنّ العلم تابع للمعلوم»**.

يُجيبُ - رضي الله عنه - عن سؤالٍ مقدَّر من جاهلٍ بالأمر لو قال: إنّ العلم الأزليَّ الذي قلنا: إنّ الله عَلِمه كذلك، بمعنى جعله العلم كذلك أنَّ العلم تابع للمعلوم، يعني إنّما يتعلّق العلم بكل معلوم بحسَبه، وإلاّ لا يكون علماً.

قال - رضي الله عنه -: **«فيقول لنفسه»** أي كلُّ أحد يقول لنفسه **«إذا جاءه ما لا يوافق غرضَه: «يداك أو كَتا وفوك نَفَخ وَاللَّهُ يَقولُ الحَقَّ وَهُوَ يَهدي السَّبِيل»**.

قال العبد: المَثَل مشهور يُضرب لمن يتحسّر ويَضجر عمّا يرد عليه منه. وقد ورد في العبارة النبوية المصطفوية ما هو أحسنُ منه وأدلُّ على التحقيق - إن تدبّرتَه بالنظر الدقيق وهو قوله ﷺ: «مَن وَجد خيراً فليحمد الله»[1] أي هو ينبوع الرحمة والخير، «ومَن وَجد غير ذلك فلا يلومنَّ إلاّ نفسَه»[2].

---

(١) (٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

[١٢] فصُّ حكمةٍ قلبية في كلمة شُعَيبِيَّة

إضافة هذه الحكمة إلى الكلمة الشعيبية، لكونها على شُعَب كثيرة، كما أنّ القلب الإنساني ذو شعب كثيرة؛ لتقلّبه بين إصبعي الرحمٰن، وكونُ شعيبٍ حِكَمه وحُكمه بحُكمه لشعوبه وقبائله بالنصيحة والأمر بإيفاء الحقوق، والإقلاعِ عن البَخس والنقص، والعدلِ والعَذلِ على الجور، وذلك عدل أقامه الله في النشأة الإنسانية بوجود القلب؛ فإنّ منشأ العدل وقسمةِ مادّة الحياة الطبيعية ـ وهي الدم ـ للأعضاء الآلية والأعضاء المتشابهة الأجزاء عِلواً وسِفلاً من القلب؛ فإنّ الله يوصلها من القلب إلى الكلّ بقدر استحقاق كلّ عضو عضو واستعداده بميزان العدل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «اعلم: أنّ القلب ـ أعني قلبَ العارف بالله ـ هو من رحمة الله، وهو أوسعُ منها؛ فإنّه وَسِع الحقَ ـ جلّ جلاله ـ ورحمتُه لم تَسَعه، هذا لسان عموم من باب الإشارة، فإنّ الحق راحم ليس بمرحوم، فلا حكم للرحمة فيه».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى قوله ـ تعالى ـ على لسان أكمل الرسل ﷺ أنّه قال: «ما وَسِعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي»[1] ففيه إشارة أيضاً إلى ما ذُكر آنفاً من قول أبي يزيد ـ رضي الله عنه ـ: لو أنّ العرش وما حواه مائةَ ألفِ ألفِ مرّةٍ، في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسّ به. وإذا كان كذلك ـ والعرش مستوى الرحمٰن برحمته العامّة التي عمّتِ العالمين، والرحمةُ إنّما تَنزِل من العرش المحيط بالكرسيّ الذي وَسِع السماواتِ والأرضين؛ فإنّها في جوفه كحلقةٍ مُلقاةٍ في أرضٍ فلاةٍ، ومع هذا، فهو كما ذكرنا لو كان في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسَّ به ـ فالقلب أوسعُ من الرحمة التي وسعها العرشُ بما وسع المرحومين جميعاً.

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

وأمّا كونه لسانَ العموم فلما عمّت علومُ علماء الرسوم المؤمنَ، بقوله: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي» وأنّه راحم غير مرحوم، وأنّ الرحمة ـ التي هي صفة من صفاته الذاتية أو نسبة من النِسَب الإلهية ـ لا تُحيط به تعالى؛ فإنّها لو أحاطت به تعالى، لوَسِعته، ولا تحيط به فلا تَسَعُه، مع أنّ القلب وَسِعه بما أخبر عن نفسه وتقرّر في العموم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وأمّا الإشارة من لسان الخصوص فإنّ الله وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس، وأنّ الأسماء الإلهية عين المسمّى وليست إلاّ هو، وأنّها طالبةٌ ما تُعطيه من الحقائق، وليست الحقائق التي تطلبها الأسماءُ الإلهية إلاّ العالَمَ، فالألُوهية تطلب المألوهَ، والربوبيةُ تطلب المربوب، وإلاّ فلا عينَ لها إلاّ به وجوداً وتقديراً، والحق من حيث ذاته غنيّ عن العالمين، والربوبيةُ ما لها هذا الحكم، فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقّه الذات من الغنى عن العالَم، وليست الربوبية على الحقيقة والإنصاف إلاّ عينَ هذه الذات».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الربوبية لكونها ذاتيةً للربّ هي عينه؛ لأنّها لو لم تكن عينَه، لكانت غيرَه من جميع الوجوه، فلم تكن الذات بدونها ربًّا، واحتاجت إلى ذلك الغير في كونها ربًّا والذات غنيّة، وربوبيتها ليست غيرها، فهي عينها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فلمّا تعارض الأمر بحُكم النِسَب، ورد في الخبر ما وَصَف الحقُ به نفسَه من الشَفَقَة على عباده، فأوّل ما نفّس عن الربوبية بنفَسِه المنسوب إلى الرحمٰن بإيجاده العالَمَ الذي تطلبه الربوبيةُ بحقيقتها وجميعُ الأسماء الإلهية، فثبت من هذا الوجه أنّ رحمته وَسِعت كل شيء «ووسعت ما وسعه القلبُ وهو الحق» فهي أوسع من القلب».

ولكن يقال في «كلّ شيء»: إنّ الشيء حيثُ أُضيف الكلُّ إليه جزئي مخصوص تَخَصَّص بحسَبه، فيكون معناه كلَّ واحد واحد من الأشياء، وحينئذٍ لا يتناول الحقَ؛ لأنّه يتعالى عن أن يكون جزئيًا، وكذلك القلب الذي وسع الحقَ؛ فإنّه كلّي؛ لكونه أحديةَ جمع جميع الحقائق القابلية المظهرية، فلا يدخل تحت «كلّ شيء» إلاّ أن يكون معنى «كلّ شيء» جميعَ الأشياء.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«أو مساويةٌ له في السَعَة»**. يعني الرحمةَ؛ من كونها وسعت الحقَ كما وسعه القلبُ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «هذا مضى. ثمَ لتَعلَم أنَ الله تعالى ـ كما ثبت في الصحيح ـ يتحوّل في الصور عند التجلّي[1]، وأنَ الحق ـ تعالى ـ إذا وسعه القلبُ، لا يَسَعُ معه غيره من المخلوقات، فكأنّه يملؤه، ومعنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحق عند تجلّيه له، لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره».

---

(١) يشير إلى الحديث الذي رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما ونصه كما في صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: قال أناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك يجمع الله الناس فيقول: مَن كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع مَن كان يعبد الشمس ويتبع مَن كان يعبد القمر ويتبع مَن كان يعبد الطواغيت وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه ويضرب جسر جهنم، قال رسول الله ﷺ: «فأكون أول من يجيز ودعاء الرسل يومئذ اللهم سلّم سلّم وبه كلاليب مثل شوك السعدان أما رأيتم شوك السعدان؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «فإنها مثل شوك السعدان غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله فتخطف الناس بأعمالهم منهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم ينجو حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النار مَن أراد أن يخرج ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرّم الله على النار أن تأكل من بن آدم أثر السجود فيخرجونهم قد امتحشوا فيصب عليهم ماء يقال له ماء الحياة فينبتون نبات الحبة في حميل السيل ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول: يا رب قد قشبني ريحها وأحرقني ذكاؤها فاصرف وجهي عن النار، فلا يزال يدعو الله فيقول: لعلك إن أعطيتك أن تسألني غيره فيقول: لا وعزتك لا أسألك غيره، فيصرف وجهه عن النار ثم يقول بعد ذلك: يا رب قرّبني إلى باب الجنة، فيقول: أليس قد زعمت أن لا تسألني غيره ويلك بن آدم ما أغدرك، فلا يزال يدعو فيقول: لعلي إن أعطيتك ذلك تسألني غيره فيقول: لا وعزتك لا أسألك غيره فيعطي الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره فيقربه إلى باب الجنة فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: ربِّ أدخلني الجنة، ثم يقول: أوَ ليس قد زعمت أن لا تسألني غيره، ويلك يا بن آدم ما أغدرك، فيقول: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها، فإذا دخل فيها قيل: تمنَّ من كذا، فيتمنى، ثم يقال له: تمنَّ من كذا، فيتمنى حتى تنقطع به الأماني، فيقول له: هذا لك ومثله معه» قال أبو هريرة: وذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولاً، قال: وأبو سعيد الخدري جالس مع أبي هريرة لا يغير عليه شيئاً من حديثه، حتى انتهى إلى قوله: هذا لك ومثله معه، قال أبو سعيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هذا لك وعشرة أمثاله» قال أبو هريرة: حفظت مثله معه. (صحيح البخاري، باب الصراط جسر جهنم، حديث رقم (٦٢٠٤) [٥/ ٢٤٠٣] وانظر صحيح مسلم، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (١٨٢) [١/ ١٦٣] والحديث رواه غيرهما).

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ أحدية الحق الذي لا يقتضي مَعيّةَ غيره تقضي بأن لا يتعلّق النظر القلبي عند التجلّي إلاّ به لا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وقلب العارف من السَعَة كما قال أبو يزيدَ البسطاميُّ ـ سلام الله عليه ـ: لو أنّ العرش وما حواه مائةَ ألفِ ألفِ مرّةٍ في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسَّ به. وقال الجُنَيد ـ رضي الله عنه ـ في هذا المعنى: المُحدَث إذا قُرِنَ بالقديم لم يَبقَ له أثر، وقلب يَسَع القديمَ كيف يُحِسّ بالمحدث موجوداً؟!»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أن لا وجود للمحدَث من دون الله ولا معه؛ لعدم الإثنينية في مقام وحدته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإذا كان الحق يتنوّعُ تجلّيه في الصور، فبالضرورة يتّسع القلبُ ويضيق بحسَب الصور التي يقع فيها التجلّي الإلهيُّ؛ فإنّه لا يفضُل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلّي؛ فإنّ القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم لا يفضل، بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفصّ مستديراً، أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفصُّ مربَّعاً أو مسدَّساً أو مُثمَّناً، أو ما كان من الأشكال؛ فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله لا غيرُ، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفةُ من أنّ الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد، وهذا ليس كذلك، فإنّ العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقُّ»**.

قال العبد: مرآتية العبد الكامل أو قلبِه للحق ليست كمرآتية غيره؛ فإنّ العبد الكامل ليست له حيثية معيَّنة ولا كيفية مقيَّدة ولا قابلية جزئيّة من وجه دون وجه فيكونَ تجلّي الحقِّ له بحسَبه، بل حسَبُ العبد بحسَب ربّه، بل هو هيولىً لقبول صور تجلّيه فيه، وغيرُه ليس كذلك؛ فإنّ لغيره استعداداً معيَّناً وقابليةً مخصوصة وخصوصية مميَّزة له عن غيره، فيقع التجلّي بحسبه وبحسب خصوص قابليته، فيتّسع التجلّي ويضيق ويتكيّف بكيفية قلبه الجزئي.

وهذا حقيقة تحوُّل الحق في الصور يوم القيامة[1] لأهل المحشر على العموم، والأمر في الإنسان الكامل وقلبِ المؤمن ـ الذي هو مرآة المؤمن ـ بعكس ذلك؛ فإنّ

(١) انظر دليل الصوفية على مذهبهم في القول بالتجليات أو بتحول الحق في الصور في الهامش السابق.

قلبه يتقلّب في التجلّي للمتجلّي بحسب المتجلّىٰ من أيّ حضرة تجلّى؛ فإنّ هذا العبد يتجلّى بالتجلّي كيف كان، ولقلب هذا العبد السَعَةُ المذكورة لا لغيره، ولا خلاف في أصل البحث إنّ الحق يتجلّى بقدر استعداد القلب، فإنّه إذا كانت القلوب ذوات الأقدار والهيئات المخصوصة، فالتجلّي فيها بحسَبها، وهذا ما أشار إليه ـ رضي الله عنه ـ من صور الأشكال المستديرة والمثلّثة وغيرها، ولكنّ القلب إذا لم يكن ممّا له حيثية معيَّنة أو صفة مخصوصة مقيَّدة أو الغالبُ عليه حُكمٌ أو كيفية على التعيين، بل كان ـ كما مرّ ـ هيولانيَّ القبول، دائمَ الإقبال والتوجّه إلى الحق المطلق بإطلاق قابليته وكليّة قبوله الإحاطي الأحدي الجمعي وتلقّيه الكمالي، فهو بحسب تجلّي الربّ.

والذي أشار إليه الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في «**تحريرُ هذه المسألة: أنّ لله تجلّيَين: تجلّي غيبٍ وتجلّيَ شهادةٍ فمِن تجلّي الغيب يُعطي الاستعدادَ الذي يكون عليه القلبُ وهو التجلّي الذاتيُ الذي الغيبُ حقيقته، وهو الهوية التي يستحقّها بقوله عن نفسه: «هو» فلا يزال «هو» له دائماً أبداً، فإذا حصل للقلب هذا الاستعدادُ، تجلّى له التجلّيَ الشهوديَّ في الشهادة، فرآه فظهر بصورة ما تجلّىٰ له كما ذكرناه، فهو ـ تعالى ـ أعطاه الاستعدادَ بقوله: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾** [طٰه: ٥٠]، **ثمّ رفع الحجابَ بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقَده، فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلبُ ولا العين أبداً إلاّ صورةَ معتقَده في الحق**» فتلك الإشارةُ إلى الاستعدادات المجعولة الظاهرة من غيب العين الثابتة واستعدادها الغيبيّ غير المجعول، فإنّ الهوية المشار إليها بالنسبة إلى المتجلّىٰ له غيبُ عينه الثابتة، والتجلّيَ الغيبيَّ الذاتي يَفيض من الذات والهويةِ الذاتية على الذوات والهويات الغيبية التي للأعيان الثابتة، فتُوجَد من ذلك الاستعداد الكلّي غير المجعول هذه الاستعداداتُ الجزئية المجعولة للتجلّيات الشهادية من الحضرات الأسمائية الإلهية، ولكن مع هذا فإنّ كل ما ذُكر مترتّب على الاستعدادات الخصوصية التي تُعطي أربابَها الاعتقاداتِ الجزئيةَ التقييديةَ، فإذا تجلّى الحقُ مرآةً قابلةً لجميع الصور الاعتقادية، رأى كلُّ أحد صورَ معتقَده فيه لا غير، فما رأى سوى نفسه وما جعله في نفسه من صور الاعتقادات، والعبدُ الكامل ليس كذلك؛ فإنّ له استعداداً كلّياً، وقابليةً أحديةً جمعيةً، وخصوصَةُ الإطلاقَ عن كل قيد، والسَراحَ عن كل حصر، والخروجَ عن كلّ طور، فهو يقابل ـ بإطلاقه عن نقوش القيود الاعتقادية ـ إطلاقَ الحق، ويقابل كذلك كلَّ حضرة حضرة من الحضرات ـ التي يكون منها وفيها وبحسبها التجلّي بما يناسبه ممّا فيه من تلك الحضرة مرآةً مجلوّةً مستعدّةً مهيَّأةً لتجلّيات تلك الحضرة ـ فيقبلُ جميعَ التجلّيات مع الآنات بمَرائيه ومَجاليه التي فيه من

غير مزاحَمة ولا خلط ولا حبط؛ والتجلّي الذاتيّ الغيبيّ دائم الإشراق من الغيب المطلق الإلهيّ الذاتيّ على غيب قلبه المطلق الإلهي الأحدي الجمعي الكمالي، جعلنا الله وإيّاك من أهله، بحوله وطَوْله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فالحق الذي في المعتقَد هو الذي وسع القلبُ صورته، وهو الذي تجلّى له فيعرفه، فلا يرى العينُ إلاّ الحق الاعتقاديَّ، ولا خفاء بتنوّع الاعتقادات، فمن قيَّده أنكره في غير ما قيَّده به، وأقرّ به فيما قيَّده به إذا تجلّى. ومن أطلقه عن التقييد، لم يُنكره، وأقرّ له في كل صورة يتحوّل فيها، ويُعطيه من نفسه قدرَ صورة ما تجلّى له فيها إلى ما لا يتناهى؛ فإنّ صورة التجلّي ما لها نهايةٌ يقف عندها، وكذلك العلمُ بالله ما له نهاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في كل زمانٍ يطلب الزيادةَ من العلم به ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] إلى ما لا يتناهى من الطرفين. هذا إذا قلتَ: حقٌ وخلقٌ؛ فإذا نظرت في قوله: «كنتُ رِجلَه التي يسعى بها، ويده التي يبطش بها، ولسانَه الذي يتكلّم به» إلى غير ذلك من القوى ومَحالِّها التي هي الأعضاء، لم تَفرُق، فقلتَ: الأمرُ حق كلّه أو خلق كلّه، فهو حق بنسبةٍ وهو خلق بنسبة والعين واحدة، فعين صورة ما يتجلّى عين صورة مَن يَقبل ذلك التجلّيَ، فهو المتجلّي والمتجلَّى له، فانظر ما أعجب أمرَ الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالَم في حقائق الأسماء الحسنى**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ هذه الأسماءَ المختلفة الواقعةَ على هذه العين الواحدة إنّما هي بالاعتبارات؛ فإذا اعتبرتَ أحديةَ الذات، قلت: حقيقة واحدة ليس غيرها أصلاً ورأساً. وإن اعتبرت تحقُّقَها الذاتيَّ في عينها، قلت: حق. وإن اعتبرت إطلاقَها الذاتيَّ، قلت: ذاتٌ مطلقة عن كل اعتبار. وإن اعتبرت تعيُّنها في مراتب الظهور قلت: شهادةٌ. وإن اعتبرت لا تعيُّنَه، قلت: غيب حقيقي. وإن اعتبرت الظهور في الكثرة، قلت: خلق كلُّه. وإن اعتبرت أحديةَ العين في التعيّن واللاتعيّن، قلت: حق كلّه لا غير. وإن اعتبرت أنّ ظاهره مَجلىً لباطنه أبداً، قلت: هو المتجلّي والمتجلَّى له. ولا عَجَب أعجبُ من حقيقةٍ بذاتها تقتضي هذه الاعتباراتِ وهي صادقة فيها، وذلك بحقيقة تجلّيها في صورٍ لا تتناهى أبداً دائماً، فلا يغيب عنها في جميع صورها كلّها إذا تجلّى في صورة على التعيين، فإنّها في عين تعيّنها في كل عين عين ومعتقَدٍ معتقدٍ متنزِّهة عن الحصر على إطلاقها ولا تعيُّنِها الذاتي المطلق عن كل قيد، وفي عين لا تعيُّنِها وإطلاقِها عن كل تعيّنٍ ظاهرةٌ بكل عين لكل عين، وكلُّ ذلك لها بالفعل من حيث هي هي في حقيقتها، وبالقوّة بالنسبة إلى اعتبار المعتبر، فاعجب من

هذا العجب، وإن تحققّتَ فلا تَعجَب وحدِّث عن البحر، فلا حرج ولا عجب، سبحانه وتعالى عن أن يكون معه غيرُه في الوجود.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فمَن ثَمَّ؟ وما ثَمَّ؟ وعينُ «ثَمَّ» هُو ثَمَّة»

يستفهم ـ رضي الله عنه ـ على بصيرة بـ«مَن» و«ما» في نفس الحقيقة عنها، ويُثبت أنّ الحق هو هو في كل عين عين. «ثَمَّ» أي في الواقع الموجود المشهود.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فمن قد عمّه خصّ ومن قد خصّه عمّه»

أي: الحقُ الذي عمَّ ما ثَمَّ بالوجود خصّ كلَّ متعيِّن بخصوصيةٍ وحكم وصورةٍ وهو إن خصّه كذلك بخصوصيةٍ تخصيصه بعين عين، فقد عمَّها بالحقيّة والوجود، فكان عين الكلّ هو هو ولا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فما عينٌ سوى عينٍ فنورٌ عينُه ظلمة
فمَن يغفُل عن هذا يَجِد في نفسه غُمَّة
ولا يعرفُ ما قلنا سوى عبدٍ له همَّة»

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] لتقلّبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل: لمن كان له عقل؛ فإنّ العقل قيد يَحصرُ الأمرَ في نعتٍ واحد والحقيقةُ تأبى الحصرَ في نفس الأمر، فما هو ذكرى لمن كان له عقل، وهم أصحاب الاعتقادات الذين يُكفِّر بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً وما لهم من ناصرين».

قال العبد: نَسَب الله ـ تعالى ـ الذكرى من عَبيده لمن كان له قلب، وأضافها أيضاً في آية أُخرى إلى ذوي الألباب، فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزُّمَر: ٢١] وكذلك قلبُ كلِّ شيء لُبُّه، ولا يذكر اللبُّ إلا اللبَّ من ذوي الألباب، ولبُّ كلِّ شيء حقّه من الحق، فالحق الذي في كل شيء وفي كل خلق هو لبّ ذلك الشيء، وإلى ذلك أشار لأهل الإشارات، بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨] أي لا تحقّق له ولا حقيقة إلاّ حقيقةَ الحقّية، وهو ما يشير إليه المحقِّق المُحَنَّك: في كلّ شيء إنّ له وجهاً، فذلك الوجه هو لبّ ذلك الشيء وحقُّه وحصَّته الخصيصةُ به من مطلق الحق الساري في حقيقة كل شيء بأحدية الجمع والوجود،

وهو الحق المستجِنّ الذي يشير إليه شيخنا ـ رضي الله عنه ـ في كتاب «مفتاح غيب الجمع والوجود» وفي «النفحات» و«إعجاز البيان» وغيرها من تصانيفه: والقلب وإن كان هو ذلك اللبَّ من كلّ شيء، ولكنّ الحق ـ الذي هذا القلب عرشه ـ لُبُّ اللُبِّ.

ثمّ اعلم: أنّ في معنى القلب مِثلَ ما في لفظ حقيقة القلب لتقلّب حقيقة القلب في أطوار القبول للتجلّيات غير المتناهية، وبين لفظة «القلب» ومعنى «القبول» و«القابلية» اشتراكٌ لفظي ومعنوي وحقيقي، ولولا قلبيّةُ بعض حروفٍ للقلب والقابل، وقبليّتُه وبعديّتُه، لكان هو هو، وقلب الشيء لغةً أن يُجعلَ أوّلُه آخِرَه أو ظاهرُه باطنَه، جمعاً وفرادى، وكيف ما قلتَ وقلَبتَ لفظَ القلب فإنّ القبول والقابلية معه بالدَوَران.

وأمّا العقل لغةً **فهو القيد والربط والضبط والتشكيك والوَشي، فمقتضاه التقييد، وحقيقةُ الذكرى بالحق عن الحق المطلق عن كل قيد** حتى **قيد الإطلاق** الذي يقابله **التقيُدُ، تُنافي العقل** الذي حقيقته القيدُ والضبطُ، ولهذا أظهرت هذه الحضرةُ القيدَ أوّلاً **في العقل الأوّل** الذي عقل **نورَ التجلّي المطلقِ من المتجلّي المطلق** باستعداده الخصوصي التقييدي، فأقامه الله لمظهرية هذا **السرّ** وهو القيد بحقيقته **تقييد النور المطلق**، فقال له الحق: اكتب، أي قيّد واجمَع علمي في خلقي إلى **يوم القيامة**، وذلك **قيد لقيد في قيد**، وليس له **القبول للمطلق مطلقاً على الإطلاق** دائماً، وقبول جميع **التجلّيات غير المتناهية** دائماً أبداً ليس إلاّ **للحقيقة الإنسانية الأزلية الأبدية الكمالية الجمعية الأحدية، فهي قلب الوجود الحقّ، وكلُّ تَجَلٍّ وظهورٍ** فإنّما هو **قلبُ ظاهر التجلّي** بباطنه أو بالعكس، أي تقليبه، فإنّ **باطن التجلّي هو المتجلّي** بذلك **التجلّي**، وهو الذي **ينقلب** إلى نفسه وينقلب عند التجلّي من **عين المتجلّى له ويقبل** على المتجلّي ويقبل تجلّيه عليه ثانياً وثالثاً ورابعاً وخامساً وسادساً وسابعاً إلى **ما لا يتناهى**، وليس ذلك **تقلُّبَ القلب** حتى ينقلب القلب قابلاً، وينقلب الحق إلى نفسه بالقبول، وينقلب أبداً في **أطوار التعيّنات وأنوار تنوّعات التجلّيات، فهو كلَّ** يوم أي **كلَّ آنٍ من الزمان في** شأن، وما أعظم شأنَ ذي الشأن الذي هذا شأنه في كلّ آنٍ وأنّ الآنَ هو **يوم الذات لا ينقسم** أبداً من **الزمان**.

ثمّ اعلم: أنّ من **بعض صور التقلّبات القلبية الإنسانية** أيضاً ضبطَ ما يرد عليه منه، وربط ما فيه ومنه وبه، **وحصر ما لكلّ مقام ومرتبة بذلك المقام والمرتبة، فالعقل** للقلب منه وفيه، **والقلبُ للعقل** فيه بحسبه، فللقلب **عقل مطلق دائم، كهو،** وللعقل **قلب قابل** لما يرد عليه كهو، فإنّ العقل إنّما يعقل من الله ويقبل، ويقبل ما يرد عليه من الحق الحقيقة قلبيّة في قابليّته لكنّه قبول معيَّنٌ **لتَجَلٍّ معيّنٍ** بقابلية معيّنةٍ إلى **أمد**

مقيّد معيّن لا غير، ولكنّ قبول كل تَجَلٍّ في كل آنٍ وزمان لا يكون إلاّ **للحقيقة القلبية الإنسانية الكمالية الإلهية الأحدية الجمعية** التي أشرنا إليها وهي **حقيقة الحقائق** وقد مرّ حديثها مراراً، فتذكّر، إن شاء الله تعالى ﴿فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذّاريَات: ٥٥] ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٩] جعلنا الله وإيّاك منهم في أهله بفضله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإنّ الإله المعتقَدَ ما له حكم في إله المعتقِد الآخرِ؛ فصاحب الاعتقاد يذُبُّ عنه ـ أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه ـ وينصره، وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره، ولهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له، وكذا المنازع ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين**» يعني: فيهم ومنهم.
«**فنفى الحقُ النصرةَ عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقِدٍ على حِدَته، والمنصور المجموع، والناصر المجموع**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ النصّ الوارد بنفي النصرة وارد بنفيها عن كل واحد من أهل الاعتقادات على انفراد نصرة المجموع بقوله: ﴿وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [آل عمران: ٢٢] ولكنّه ما نفى نصرةَ كلّ واحد لمعتقَده، فالكلّ منصور بنصرة كل واحد واحد من المعتقدين معتقَدَه، وكذلك كل واحدٍ ناصرٌ لمعتقَده لا للكلّ، فما لكل واحد منهم من ناصرين، بل ناصرٌ واحدٌ هو هو لا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا يُنكَر فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أهلُ الله الذين هم أهله في الدنيا هم أهل الله في الآخرة وهم الذين لا يُنكِرون الحقَ في أيّ صورة تجلّى من صور تجلّياته الاعتقادية والإشهادية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فلهذا قال:** ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [قَ: ٣٧] يعلم تقلُّبَ الحق في الصور بتقليبه في الأشكال، فمن نفسه عَرَف نفسه، وليست نفسُه بغيرٍ لهوية الحق، ولا شيء من الكون ـ ممّا هو كائن ويكون ـ بغيرٍ لهوية الحق بل هو عين الهوية».

يعني: أنّ الحق الواحد الأحد الذي لا موجود على الحقيقة ولا مشهود في الوجود إلاّ هو، فما ثَمّ ما يقال فيه: إنّه غير الهوية، وإلاّ لزم تحقّق الاثنينية في الحقيقة وهي واحدة وحدةً حقيقيةً، هذا خلف.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو العارف والعالِم والمُقَرُّ في هذه الصورة، وهو الذي لا عارفٌ ولا عالم، وهو المُنكَر في هذه الصورة الأُخرى، وهذا حظُّ مَن عَرَف الحق من التجلّي**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ المعرفة الحاصلة لأهل التجلّي من التجلّي بالمتجلّي تقتضي أن يكون إقراره وإنكاره بحسب اعتقاده وبحسب ما تجلّى له المتجلّي في صورة اعتقاده، والعارف هو الذي يعرف الحقَ بحقيقته ويعرف تجلّيَ الحق له بالحق، وهو العالم إذ لا معلومَ ولا معروفَ على الحقيقة إلاّ الحقَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والشهود في عين الجمع، وهو قوله: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾** [ق: ٣٧] **يتقلّب في تقليبه، وأمّا أهل الإيمان فهم المقلّدة الذين قلّدوا الأنبياءَ والرسل، فيما أخبروا به عن الحق، لا مَن قلّد أصحابَ الأفكار والمتأوّلين للأخبار الواردة بحملها على أدلّتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلّدوا الرسل** ﷺ هم المرادون بقوله: **﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾** [ق: ٣٧] **لما وردت به الأخبار الإلهية على ألسنة الأنبياء وَ﴿وَهُوَ﴾** [ق: ٣٧] **يعني هذا الذي ألقى السمع ﴿شَهِيدٌ﴾** [ق: ٣٧] **ينبّه على حضرة الخَيال واستعمالها، وهو قوله** ﷺ **في الإحسان: «أن تعبد الله كأنّك تراه» والله في قبلة المصلّي، فلذلك هو شهيد**».

قال العبد: اعلم: أنّ الشهود: قد يكون بمعنى الحضور بالمشهود، وقد يكون بمعنى الرؤية والشهود للمبصَر بالبصر، وقد يكون للحقائق بالبصائر، وقد يكون بأحدية جمع البصائر بالأبصار.

وللشهود مراتبُ: فقد يشهد التجلّي في حضرة الخيال، وقد يكون المشهود ممثّلاً في عالم **الحسّ**، كما مثّلت الجنّة للرسول في عرض الحائط، وكتمثّل جبرئيل ﷺ في صورة دِحْيَةَ والبشرِ السَويّ المذكور في القرآن.

وتحريضُ الرسول على تمثيل الحق في حضرة الخيال، بقوله ﷺ حكايةً عن الله في الثناء على العالمين العابدين له: «قد مَثّلوني في أعينهم»[1] إنّما هو إرشاد وتَرقِية لهمّة العارف، أن يرى ويشهدَ الحقائقَ والمعاني ظاهرةً كِفاحاً، فإنّ في قوّة الحقيقة الإنسانية ذلك، فاعرفه.

---

(١) ليس بحديث، وعزاه أبو الفرج البغدادي في جامع العلوم والحكم للفضيل بن عياض [١/ ٣٦٥].

وقوله: «كأنّك تراه» استحضار لصورة المعبود بموجب المعتقَد، فإذا قوي الاستحضارُ وغَلَب الحالُ، كان المعلوم مشهوداً بالبصيرة، وإذا كمل الشهود كان مشهوداً بأحدية جمع البصر والبصيرة، كما أشرنا إليه في الغرّاء الكدائية كنا:

«ومتّحدٌ أبصارنا ببصائرٍ لإبصار وجه الحق حقاً حدائدِ»

﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢] وهذا أكملُ ما في مقام الشهود، أن يشهد الحقَ كما يشهدُ الحقُ نفسَه، يعني شهودَ الحق نفسَه في نفسه بنفسه وبه فيه، فافهم. فإذا تحقَّق العبد بهذا المقام، فهو الشاهد وهو المشهود، وذلك أوّل مراتب الولاية، فهذا المشاهد الشاهد وليّ الله والله وليّه.

قال - رضي الله عنه -: «**من قلَّد صاحبَ نظر فكري وتقيَّد به، فليس هو الذي ألقى السمع وهو شهيد، فإنّ هذا الذي ألقى السمع، لا بدّ أن يكون شهيداً لما ذكرنا ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه، فما هو المراد بهذه الآية، فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم:** ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ [البَقَرَة: ١٦٦] **والرسل لا يتبرّؤون من أتباعهم الذين اتّبعوهم**».

يشير - رضي الله عنه - إلى أنّ نتائج النظر العقلي تقييديةٌ حاصرة للأمر فيما هو خلاف الواقع، فإذا قلَّدهم مقلِّدٌ لهم وألقى إليهم السمعَ، فكأنّه لم يبلغ إلى العلّة الغائيّة من التقليد وإلقاء السمع وهو الشهود؛ لكون المشهود الموجود خلافَ الحصر في معيَّن مقيَّد، بل كونِ المشهود عينَ كل معيَّن وغير متعيِّن غيرَ مقيَّد، بل على إطلاقه الذاتي الوجودي، فافهم، فإنّ الفكر ليس من مقتضى الشهود، ولكنّ الإيمان بأنّه مشهود يوجب طلبَ الشهود أوّلاً في التمثّل والتخيّل، ثمّ في الشهود والرؤية الحقيقيّين آخِراً بما ذكرنا من اتّحاد البصر بالبصيرة، فتحقَّق ذلك التحقيقَ والله وليّ التوفيق.

قال - رضي الله عنه -: «**فحقِّق يا وليّي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية. وأمّا اختصاصها بشعيب فلما فيها من التشعيب أي شُعَبُها لا تنحصر؛ لأنّ كل اعتقادٍ شعبة، فهي شعب كلُّها أعني الاعتقاداتِ، فإذا انكشف الغِطاء انكشف لكل واحد بحسب معتقده، وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحُكم، وهو قوله:** ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُّمَر: ٤٧] **فأكثرهم في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة، فإذا مات وكان عند الله مرحوماً قد سبقت له عناية بأنّه لا يعاقَب، وجد الله غفوراً رحيماً، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب**».

هذا ظاهر بما تقرَّر آنفاً أنَّ التجلّي يوم القيامة بصورة الاعتقاد، والمتجلّيَ هو الإله المعتقَدُ ـ اسم مفعولٍ ـ ولكن لمّا كان هذا التحوّل الإلهي الرحماني في صورة الاعتقادات ليُقرِّبه عَبَدةُ العلامات الاعتقادية، فيرحمهم ويُوجَروا ويُربَحوا على ربّهم، وكان ذلك في هذه الصورة الخاصّة موجوداً في التجلّي على خلاف اعتقاده، تجلّى له الحق الرحمٰن الوجيه في صورةٍ غير معتقَده؛ لما في ذلك من فائدة عائدة على عبده، ولا محذور في ذلك؛ فإنَّ الله تجلّى له بنفسه في صورة معتقَده، ولكنّ المُجازاة وقعت على غير معتقده، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب، فعلم المعتزلي عند ذلك أنّ الله أعظمُ ممّا كان اعتقده وقيّده وعساه يُرزَق الترقّيَ ـ إن شاء الله تعالى ـ في تفاصيل هذه الرؤية، وما ذلك على الله بعزيز.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأمّا في الهوية فإنّ بعض العباد يجزم في اعتقاده أنّ الله كذا وكذا، فإذا انكشف الغطاء ورأى في صورة معتقَده وهي حق فاعتقدها وانحلّت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة وبعد احتداد البصر لا يرجع كليلَ النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلّي في الصورة عند الرؤية خلاف معتقَده؛ لأنّه لا يتكرّر، فيصدق عليه في الهوية، وبدا لهم من الله في هويّته ما لم يكونوا يحتسبون فيها، قبل كشف الغطاء**».

قال العبد: ظاهر التحقيق يقتضي أن لا ترقّي بعد الموت؛ لانقطاع علمه وعمله واختتامهما على ما كان عليه حال وفاته، كما أشار إليه الصادق ﷺ بقوله: «إذا مات ابن آدمَ انقطع عمله»[1] وحيث لم يشهد ولم يَرَ الحقَ في حياته الدنيا، وكان أعمى عن إبصار الحق ورؤيته، فهو في الآخرة أعمى وأضلُّ سبيلاً، وليس المراد عَمَى البصرِ الجسمانيّ؛ ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] ولكن رحمة الله من حيث باطن الحقيقة أن يحصل لبعض العبيد، المؤمنِ بأهل كشف الغطاء في الدنيا تَرقٍّ في تفاصيل ما آمنوا به أو ألقَوا السمعَ إلى مجملات أُصول وفصول من قوانين الحقيقة والتوحيد، فإنّ القوم مَن لا يشقى بهم جليسُهم، ولا سيّما وخاتم الأولياء المحمديين الخصوصيين أمدَّ بهمّته جميعَ الأرواح الإنسانية، فخلّف لمن خلف بعده من المؤمن قواعدَ علميّةً بيّنةً، وضوابط كشفيةً يقينية، يُكمّل استعداداتِهم للترقّي إلى مَراقي أهل الشهود.

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر البيان بأن عموم هذه اللفظة انقطع..، حديث رقم (٣٠١٦) [٧/٢٨٦] والترمذي في سننه، باب في الوقف، حديث رقم (١٣٧٦) وفي الحديث [إذا مات الإنسان] بدل [إذا مات ابن آدم] وروى الحديث غيرهما.

ثمّ إنّه لَحِق في معاريجه وإسراءاته ـ رضي الله عنه ـ الجمهورَ من الأنبياء والأولياء والصحابة الماضين في برازخهم، فاجتمع بجميعهم كالحلاّج[١] وسهل[٢] وجُنَيد[٣] وغيرهم من الأكابر، وكان يوافقهم ويباحثهم في صور معتقداتهم في الله وعلومهم ومعارفهم، وينبِّههم على ما فوقَ مَدركهم، ويُرقِّيهم، ويَحُلُّ عُقَدَ اعتقاداتهم، ويُفيدهم ما لم يكن عندهم بحسب عنايته بهم، ويَهَبُهم من علوم التوحيد وحقيقةِ الشهود، من مشرب أحدية جمع الجمع والوجود، ثمّ يرحل عنهم إلى مَن فوقَهم هكذا حتى أتى على آخرهم ـ ـ رضي الله عنهم ـ كما هو مذكور في كتاب «التجلّيات» له وفي كتاب «الحجب» وفي «التنزّلات الموصلية» وفي «الإسراء والعَبادِلة»، فليَطلُب كلٌّ ذلك طالبُه منها، والله الموفِّق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وقد ذكرنا صورةَ الترقّي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب «التجلّيات» لنا عند ذكرنا بعضَ مَن اجتمعنا به من الطائفة في الكشف، وما أفَدناهم في هذه المسألة ممّا لم يكن عندهم، ومن أعجب الأمر أنّه»** أي الإنسانَ **«في الترقّي دائماً ولا يشعر بذلك؛ للطافة الحجاب ورقّته وتَشابُهِ الصور مِثلُ قوله: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗا﴾** [البَقَرَة: ٢٥] **وليس هو الواحدُ عينَ الآخَرَ؛ فإنّ الشبيهين عند العارف ـ من حيث إنّهما شبيهان ـ غيرانِ وصاحبُ التحقيق يرى الكثرةَ في الواحد، كما يَعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهية ـ وإن اختلفت حقائقُها وكثرت ـ أنّها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فيكون في التجلّي كثرةٌ مشهودة في عينٍ واحدة، كما أنّ الهيولى تؤخذ في حدّ كلِّ صورة وهي ـ مع كثرة الصورة واختلافها ـ ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها، فمن عَرَف نفسه بهذه المعرفة، فقد عرف ربّه؛ فإنّه على صورته خَلَقه، بل هو عين هويته وحقيقتِه».**

قال العبد: اعلم: أنّ للعبد من حيث استعداده الذاتيّ استعداداتٍ غير متناهية، مجعولة بحسب التجلّيات والآنات وأطوار الوجود دنيا وآخرةً برزخاً وحشراً وفي الجنان ولثبت الرؤية وغيرهما من حيث يَشعُر ولا يشعر، وكلُّ ما دخل في الوجود

---

(١) الحسين بن منصور الحلاّج وكنيته أبو مغيث وقيل أبو عبد الله وهو مشهور، صحب الجنيد والنوري وغيرهما قتل بسيف الشرع ببغداد سنة ٣٠٩ هجرية (طبقات الأولياء لابن الملقن).

(٢) سهل بن عبدالله بن يونس التستري، أبو محمد أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، ولد سنة ٢٠٠ هجرية، وتوفي سنة ٢٨٣ هجرية (الأعلام للزركلي).

(٣) الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم، صوفي اشتهر بإمام الطائفتين؛ الشريعة والحقيقة الفقه والتصوف، مولده ومنشؤه ووفاته ببغداد سنة ٢٩٧هـ (الأعلام للزركلي).

ووُجد صار واجبَ الوجود بواجب الوجود لذاته بذاته، فلا ينقلب أبداً عدماً، فهو مع الآنات في الترقّي؛ فإنّه دائم القبول للتجلّيات الوجودية الدائمة أبدَ الآباد، ولكنّه قد لا يشعر بذلك إن كان من أهل الحجاب؛ للطافته ورقّته، وأنّه أبداً في تجلّياتٍ تتوالى عليه، وتَزداد ـ بكل استعدادٍ لتَجَلٍّ ـ تجلّياتٍ أُخَرَ علميةً أو شهوديةً أو حاليّةً أو مقاميةً أو جمعاً أو أحديةَ جمع، ولتَشابُه صور التجلّي لا يَعثُر على ذلك كالأرزاق التي تؤتى بها متشابهةً، ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥] ومعلوم أنّ هذا الرزقَ الآتي في زمانٍ غيرُ الآتي في غيره، والكلّ رزق، والفرق بين التعيّنات ظاهر وبيّن عند أهل الكشف، خفيّ عند أهل الحجاب؛ لأنّ الشبيهين على كل تقدير، بينهما تغاير في التعيّن، فهما غيرانِ، ولكنّ الصحيح لا يقتضي الغيريةَ في الحقيقة؛ لكون العين واحدةً متراثيةً ومتظاهرة في صورٍ متشابهة غير متناهية من الكثرة، كما أنّ مدلول القادر والخالق والرازق إنّما هو الله، فإنّه هو الرزّاق القادر الخالق، ولكن صور التجلّي من جهة القادرية والخالقية والرازقية متغايرة، والمسمّى واحد بلا خلاف، ومثال ذلك على ما مثّله ـ رضي الله عنه ـ الهيولى تؤخذ ـ ولا بدّ ـ في حد كل صورة من حيث إنّ الصورة لا توجد إلاّ حالّةً في محلٍّ هو هيولاها، وليست في الوجود إلاّ عينَها؛ لعدم امتياز أحدهما عن الآخَر إلاّ عقلاً لا وجوداً، فالكثرة في الصورة، والجوهرُ واحد هو الأصل، فالصورة عرض حالّ في جوهرٍ هو محلّه، ولا يوجد إلاّ به وفيه بل هو هو في الوجود، فكذلك كثرة صور التجلّيات في عينٍ واحدة هو حقيقة المتجلّي الحقّ ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] فإنّ الصورة حالّة في المادّة، فهي محلّها والفاعل لها فيها غيرُهما على ما عُرِف في العرف الفلسفي الظاهر، لا في نفس الأمر؛ فإنّ التحقيق يقضي أنّ الكلّ في الكلّ من الكلّ عينُ الكلّ، والحلولَ لا يُتعقّل إلاّ بعد البينونة ولا بينونةَ، فإنّه بإجماع الخصم لا وجود لأحدهما بدون الآخَر، فالقابلية والفاعلية والانفعال نِسَب في جوهرٍ واحد هي أحكام له فيه ومنه، فافهم ذلك واستشرف منه إلى ما نحن بصدد بيانه.

ثم اعلم: أنّ الأمر في الإنسان الكامل كذلك؛ فإنّ قلبه يتقلّب مع الحق في كل منقلب، فيكون مع كل آنٍ في شأن بربّه، ومن عرف نفسه بهذه المثابة، فقد عرف ربّه الذي هو كذلك؛ لكونه خُلِق على صورته، وهو هويّتُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: ***«ولهذا ما عَثَر أحد من العلماء والحكماء»*** يعني الظاهريّين **«على معرفة النفس وحقيقتِها إلاّ الإلهيّون من الرسل والصوفية، وأمّا**

عرف ربّه»[١] فإنّ هذه النفس الواحدة من حيث هويتها الغيبية الواحدة هي نفس الحق، ومن حيث أنانيّاتها وإنيّاتها الفرقانية نحن؛ فإنّ لها إنّياتٍ متعدّدةً غيرَ متناهية من حيث شخصياتها، وهي صور نِسَب الهوية النفْسية النفَسية الرحمانية أو الأنانية كالأينية الظاهرة الظاهرة للهوية الباطنية، والظاهرُ ظاهر الباطن وبالعكس.

فإن ظهرت النفس في تعيّنها بالهوية الواحدة، استغرقتنا في هويتها الواحدة، فكنّا باطنها مستهلكين فيها، فنحن فيها حينئذٍ هي، لا نحن. وإن ظهرت النفس في صور إنيّاتها، ظَهَرنا وكانت هي هويَّتَنا الباطنةَ، فتحقّقتِ الوِقايةُ لها من جهتها، فعُرفت واحدةً كثيرةً، واحدةً من حيث العين، كثيرةً من حيث الأين والبين، والله بأحدية جمعه يقرب الأينَ، ويرفع البينَ، ويُقِرُّ بذلك العينَ، وأمّا تعيّنها فمن حيث أحدية الجمع النفسي الرحماني الذي به نفَّس الحق عن حقائقنا العينية عن الكَوْنَة العدمية التي كنّا غيباً فيها، وهي العدمية النسبية من حيث أعياننا، فتنفَّس الحقُ من قِبلنا وحيثيتنا، ومن جهة أعياننا المستهلكة نفَّس بذلك النفسَ الرحماني عنّا من ضِيقٍ كان قائماً بحقائقنا في الاستهلاك، تحت قهر الأحدية، فأوجد أعياننا بعين نفسه ونفس نَفسِه الذي رحمَنا به ونفَّس عنّا، فنفوسنا من حيث الحقيقة والعين نفسُ الحق، ومن حيث تعيّناتها بشخصياتها أنفاسه الرحمانيةُ المتعيِّنة في حقائقنا وأعياننا، فظَهرنا بنفس الحق في نفس الحق، فافهم إن كنت تفهم، والله المُلهم.

وأمّا المتفلسفة من حكماء الرسوم والأفكار، قديماً وحديثاً، فما تحقّقوا بحقيقتها، ولم يبلغ علمُهم منها إلاّ إلى التعريف الرسمي من حيث صورتها الحجابية، فتكلّموا في صورها وقواها وكيفية تعلّقها بالبدن، وأنّها جوهر أو عرض، وداخلُ البدن أو خارجه، أو لا داخل ولا خارج، دخولاً وخروجاً جِسمانيَّين؛ فقد يصدق عليها كلُّ ذلك من حيث المعنى؛ فإنّ الجسم والقوى الجسمانيةَ من كونها مَحالُّ ظهور قوى النفس وحقائقها ومظاهرها، فما هي خارجةً عنها، ولكن ما خاض أحد في بيان حقيقتها وإنّيتها وهويّتها وعينها وغيبها وحقيقتها وخليقتها وعبوديّتها وربوبيّتها، وكل منهم بذل جهده وأقام قصده، والكلّ مصيب من وجهٍ، مُخطِئٌ من وجه، وإن طلبتَ التحقّقَ بها بموجب الكشف والشهود، فعليك بشرح الغرّاء التائيّة[٢] لنا، وهي ألف بيتٍ نظمناها في علم الحقيقة واستقصينا فيها القول على النفس وأسرارها، فإن ظفرتَ بها ظفرتَ بعلمها إن شاء الله تعالى.

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) اسم كتاب للمؤلف شرح فيه تائيته في علم الحقيقة البالغة، ألّف بيت كما قال.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فمَن طلب الأمرَ من غير طريقه، فما ظفر بتحقيقه، وما أحسن ما قال الله ـ تعالى ـ في حق العالَم وتبدُّلِه مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثرِ العالَم ﴿بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾ [ق: ١٥] فلا يَعرفون تجديدَ الأمر مع الأنفاس، لكن قد عَثَرت عليه الأشاعرةُ في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعَثَرت عليه الحُسْبانية في العالَم كلِّه، وجهَّلهم أهل النظر أجمعين، ولكن أخطأ الفريقان: أمّا خطأ الحُسْبانية فبكونهم ما عَثَروا ـ مع قولهم بالتبدّل في العالَم بأسْرِه ـ على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قَبِل هذه الصورةَ ولا يوجَد إلاّ بها كما لا تُعقل إلاّ به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر. وأمّا الأشاعرة فما علموا أنّ العالَم كلَّه مجموع أعراض فهو يتبدّل في كل زمان؛ إذ العرض لا يبقى زمانين».

قال العبد: اعلم: أنّ صور العالَم ـ على ما عُرِّف عند الجمهور من أهل الحجاب: بأنّه سوى الحق وغيرُه وهي أغيار ـ بعضُها للبعض ظاهر موجود مشهود، والحق عندهم مغيب مفقود لا يُعلم بالحقيقة والإحاطة، وغيرُ مشهود بما عَرَّفوا وعَرفوا من الشهود.

وأمّا عند العارف المحقِّق الكامل، والمحنَّك الفاضل، فالحق هو الموجود المشهود بكل شهود في كل وجود، والعالَم متوهَّم مفقود، وأنّه مجموع أسامٍ موضوعةٍ على كثرة متوهَّمة أو متعقَّلة وهي في الوجود والشهود واحدة، فهي كثرةٌ متوهَّمة في جوهر واحد موجود مشهود، ومع كونها متوهَّمةً فإنّها مضمحلّة في أحدية العين. وإنّما العالم جوهر واحد هو مجموع أعراضٍ توحَّدتْ فتجوهرت جوهراً واحداً تُتراءى فيه صورٌ لا تتناهى أبداً، فهذه الصور ـ من حيث إنّها تَراءٍ وتظاهرٌ وتمثّلٌ ـ لا تحقُّق لها بنفسها، بل بجوهرها وفيه، فهي أعراض جُمعت إلى جوهر واحد وصارت جوهراً واحداً أو هي جوهر واحد لا حقيقة في الحقيقة إلاّ له، وإذا كان العالَم مجموع أعراض، فإنّ الأعراض لا تبقى زمانين، والجوهرَ المشار إليه تتبدّل فيه الأعراضُ، وهو يتقلّب فيها، ولا يتبدّل ولا يتغيّر.

وبيانُ كون العالَم مجموعَ أعراض: أنّ العالم لا يخلو من أن يكون جوهراً، أو عرضاً، أو مجموعَ جواهرَ وأعراضٍ، أو لا يكونَ واحداً منها، لا جائز أن لا يكون شيئاً منها، وإلاّ فهو لا شيء ولا وجود له، وانحصر الأمر في هذا التقسيم لانحصار الأمر بين الوجود والعدم.

ثم نقول: لا جائز أن يكون جوهراً لا عرض فيه؛ لعدم وجود جوهر بلا عرض وعدم تحقّق هيولى بلا صورة. ولأنّا نقول أيضاً: إن كان الجوهر ما يقوم بذاته ولا يكون موجوداً في موضوع، بل موجوداً لا في موضوع، فالعلم إذن ليس بجوهر؛ لأنّه لا قيام ولا وجود له من ذاته، بل قيامه بوجودٍ مستفاد من الحق، فليس العالَمُ ولا شيءٌ من العالم بجوهر قائم بذاته. وأيضاً فإنّ الجوهرية أمر اعتباري في ذات الجوهر وماهيتِه، ولا تحقّق للجوهرية إلاّ بالجوهر ولا تعيّن للجوهر إلاّ بالجوهرية المعقولة، وهو كون الجوهر موجوداً لا في موضوع، وهذا أمر اعتباري، والأُمور الاعتبارية لا وجود لها إلاّ في الاعتبار والعقل أو الذهن، والوجود أيضاً على ما عرّفوا في عرفهم الخاصّ عرض، ولا يُشهَد أيضاً من العالم إلاّ الصورُ والأضواء والسطوح والأبعاد وهي أعراض؛ فبطل أن يكون العالم جوهراً أو جوهراً بلا أعراض، والحسّ والعقل يشهدان بذلك.

ولا جائز أيضاً أن يكون مجموعَ أعراض وجواهرَ؛ فإنّ القائم بنفسه وحقيقته لا في موضوعٍ آخَرَ هو الوجود الحق المطلق، فإنّه المتحقّق بنفسه لنفسه حقيقةً لا بغيره ولا في غيره، وهو يتعالى عن أن يكون جوهَر العالم أو يقوم به عرض أو جزءاً من مجموع.

وإذا صحّ أنّه ليس بجوهر أو جواهرَ بلا أعراض ولا قائماً بذاته في ذاته ولا مجموعاً من جواهرَ وأعراض، لزم أن يكون مجموعَ أعراض، وإذا كان العالم مجموع أعراض فإنّه يتبدّل برُمّته وكلّيته في نفس، ولأن لا ينقسم من الزمان، ولا يُشعَر بذلك؛ للطافة الحجابِ وهو تَشابُهُ الصورِ والأمثال.

وأيضاً فإنّ العالم ممكن الوجود على كل حال أو واجب لا بذاته، بل بالواجب بالذات، وامتنع امتناع وجوده بالإجماع، فلزم أن يكون إمّا ممكناً أو واجباً.

لا جائز أن يكون واجباً بذاته، فإنّه الحق، فلو كان واجباً بالواجب بذاته، فقيامه إذاً بالواجب بالذات لا بنفسه، وإن كان ممكناً فلا وجود له إلاّ بالمرجِّح ولا تحقّق له إلاّ بالوجود المستفاد من الموجِد المرجِّح؛ فهو إذن بدون ذلك غيرُ موجود، بل هو معدوم في عينه؛ إذ لم يكن، فهو لعينه عدمي يطلب العدمَ الأصلي لعينه، ولكنّ الموجد المرجِّح يوالي ويواصل بنور الوجود وإفاضته عليه، ويوجده مع الآنات، فتتجدّد الصور والأعراض، والصور والأشكال من الوجود المطلق للحق، ولا يَفيض من الحق إلاّ الحق، فيتحقّق به ما لا تحقّق له في عينه، فيوجِد هذه الأعراضَ

والصور في هذه العين الواحدة التي هي كالمرآة لهذه الصور المترائية فيه تماثيلُ وتمثّلاتٌ بها، فلو شعر الذين شعروا بما شعروا من تبدّل المجموع وهم السوفسطائية المُسَمَّون حُسبانيةً، أنّ وراءَ هذه التبدّلات والأبدالِ، والتمثّلات والأمثال حقيقةَ حقٍ لا يتبدّل عن مقتضى ذاته، ولكن من شأنه الظهورُ بهذه الصور عند التجلّي والتعيّن، وأنّه عين الوجود الحق، لكانوا من أهل العُثُور على حقيقة الأمر، ولكنّهم شعروا بالتبدّل في مجموع العالم، ثم لم يَثبتوا فتزلزلوا ونَفَوا الحقيقةَ، فقالوا: وإذ صحّ تبدُّلُ العالَم وتغيّره جملةً وتفصيلاً، فلا حقيقة له. فلو ثبتوا وأثبتوا الحقيقةَ الأحدية الثابتةَ القابلة لهذه الصور العَرَضية لا من خارج، بل من عينه، وأنّها لا تقدح الكثرة العَرَضية والتعيّنُ والتجدّدُ في حقيقة هذه العين الأحدية، لفازوا بالحق.

والأشاعرة شعروا بأنّ العرض لا يبقى زمانين، وأعراضَ العالم تتبدّل مع الآنات، ولم يَشعُروا مع ذلك أنّها مجموع أعراض، وأن لا شيء من العالَم بجوهر قائم بنفسه، وأنّ الموجود القائم بعينه في عينه لا في موضوعٍ سِواه هو الحق، فأخطأوا، فلو أثبتوا ـ حين أثبتوا جوهرَ العالَم واحداً ـ أنّ ذلك الواحد هو الوجود الحق المتعيِّن بهذه الصور كلِّها، لكانوا من الفائزين بالأمر على الحقيقة، فتبيَّن بما ذكرنا خطأُ الفريقين لمن عقل عن الله، وما غفل عن التحقيق، والله وليّ التسديد والتوفيق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ويَظهر ذلك في الحدود للأشياء؛ فإنّهم إذا حَدُّوا الشيءَ تَبَيّن في حدّهم تلك الأعراضُ، وأنّ هذه الأعراضَ المذكورة في حدّه عينُ هذا الجوهر وحقيقتِه القائمِ بنفسه، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه مَن يقوم بنفسه كالتحيّز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي»**. يعني: على قول الأشاعرة مثلاً **«وقبولِهِ الأعراضَ حدٌّ له ذاتيٌّ، و لاشكّ أنّ القبول عرض؛ إذ لا يكون إلاّ في قابل؛ لأنّه لا يقوم بنفسه، وهو ذاتي للجوهر، والتحيّز عرض ولا يكون إلاّ في متحيّز، فلا يقوم بنفسه، وليس القبول والتحيّز بأمر زائد على عين الجوهر المحدود؛ لأنّ الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويّتِه، فقد صار ما لا يبقى زمانين ـ وهو العرض ـ يبقى زمانين وأزمنةً، وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه، وهم لا يشعرون لما هم عليه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: **القائلون** بأنّ الجوهر هو ما يقوم بنفسه مع تحقّق أنّ أجزاء حدِّه الذاتي وحقائقَ حقيقته الذاتية لا تحقّق لها في أنفسها؛ فإنّها أعراض؛ فإنّ التحيّز للجسم ـ وهو الجوهر المتحيّز ـ والجوهريةَ وقبولَ الكمّ والكيف وغيرها من الأعراض، كالأبعاد من الطول والعرض والعمق، كلُّها معانٍ لا تحقّق لها ولا قيام إلاّ

في أمر هو المجموع من هذه الأعراض، لأنّ الجوهر الطويل العريض العميق ليس بشيء زائد على مجموع هذه الأعراض، وكونُه مجموعَ هذه الأعراض أو أمراً غير مذكور ولا مشهورٍ معنى أيضاً معقولٌ لا وجود له بدون هذه الأُمور التي لا تحقّق لها في أعيانها ولا قيام، فهم ـ مع قولهم بأنّ العرض لا يبقى زمانين، وأنّ أجزاء هذا المحدود أعراض، ووجوب الاعتراف بأن لا زائد على هذه الأجزاء، بعدم إثباتهم أمراً زائداً قائماً بنفسه ـ كيف لم يقولوا بأنّ العالم مجموع أعراض، أو أنّه يتبدّل مع الآنات، خطأ بيِّن، فلم يشعروا بتبدّل الأعراض المجموعة تبدّلاً جمعياً وَحدانياً، لا شعر به إلاّ مَن شعر بتبدّل صورة النور المشهود في المصباح مثلاً بشهادة العقل الصحيح أنّ الجزء المشتعل من مادّة الدهن والفتيل في كل آنٍ آنٍ يفنى ولا يبقى ويتلاشى ويتعلّق النار القائم بها النورُ بجزء متّصل بذلك الجزء الأوّل المنطفىء، فباتّصال التعلّق وتواليه وتعاقُبه مع الآنات يَظهر الاتّصال بين التعيّنات النورية المنطفئة والمشتعلة على الدوام بلا توقّفٍ بحيث لا يُدرِك الحسُّ فاصلاً بين صور الاشتعال والانطفاء، فيَظنُّ أنّ النور الظاهر أوّلَ الليل هو بعينه ذلك النورُ المشهود في آخره، ومع أنّ حقيقة النور واحدة ولكنّ التعيّناتِ متغايرة لا شكّ فيه ولا ريب، فمن عَثَر على هذا التبدّل من ذوي الحسّ السليم والعقل الصحيح، واعترف به، فقد يعثُر على تبدّل مجموع الصور من العالم مع الآنات، والتبدّلُ أيضاً عرض، فلو أطلعه الله على المادّة المشتعلة أو العين الواحدة المُظهِرة بتعيّنها هذه الصورَ من نفسها في نفسها، لَلحِق بأهل الحق والتحقيق، والله وليّ التوفيق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهؤلاء هم في لَبس من خلقٍ جديد»**. يعني أهل الحجاب الذين يقولون بوجود الغيرية والسِوى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا أهل الكشف فإنّهم يرون أنّ الله يتجلّى في كلّ نفَس، ولا يكرِّر التجلّيَ»**.

أي لا يُعيد عينَ التجلّي الأوّلِ؛ فإنّ حقيقة التكرار بالنسبة إلى مطلق التجلّي من حيث تعيّنه من مراتب الأسماء متحقّقة، ولكنّ التكرار بالنسبة إلى كل تعيّنٍ معيَّن محال عقلاً وكشفاً، فإن اعتبرنا حقيقةَ التجلّي الواحدِ الذاتيّ، فلا يُتصوّر فيه التكرار أصلاً ورأساً، فإنّه تَجلٍّ واحدٌ أزلاً، وأبداً، ولكن ظهوراتُه وتعيُّناته بحسب حضرات التجلّي ومراتب الأسماء وخصوصيّات القوابل والمظاهر، والتجلّي في كل آنٍ وزمان يتجدّد ويتعدّد، ولا تكرار فيه، فإنّ القبول الأوّلَ غيرُ القبول الثاني، فتجدُّدُ التجلّياتِ بحسب قبول القوابل وتعدُّدها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ويَرَون أيضاً أنّ كل شهود يُعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق جديد»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ أنّ التجلّي الواحدَ ـ بالنظر إلى دوام انبعاثه من يَنبوع الجُود بتنوّع نور الوجود بحسب القوابل ـ يتعيّن بلا مكثٍ، وينسلخ متقلّصاً إلى أصله، ويَعقِبُهُ ما بعده بالتعيّن على التوالي والدوام، فهو من كونه متعيّناً في قوابلَ بحسبها يعطي خلقاً جديداً، وبالنظر إلى انسلاخه يُذهب ذلك التعيّنَ الذي هو الخلق، فلا يزال الخلق يتجدّد بتجدّد التعينات، ولا يزال التجلّي يتعيّن بتعيّن الاستعدادات، فالتجلّي المتعيِّنُ في قابلية العالَم مثلاً في الآن راجع إلى الغيب بما عليه من خلقه الخلقَ الجديد وبدلُه قائم بمثل صورته وشبهه، فإنّ التجلّيَ هو المُظهِر لصور العالَم من استعداده الكلّي، وإذا ظهر في كل آنٍ بكل صورة، غاب الوجود المتعيِّن بصورةٍ ظهر بها، وخلَفه بمثل الصورة الغائبة حاضراً هكذا أبداً دائماً.

قال: **«فذهابه هو الفناء عند التجلّي والبقاءُ لِما يعطيه التجلّي الأخيرُ فافهم»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ البقاء للوجود الحق الذي تظهر فيه هذه الصورُ مع الآنات، والفاني هو التعيُّنُ بما تعيَّن به فيه قبله، ومع قطع النظر عن هذه الاعتبارات، فلا فناء ولا بقاء، ولا تجلِّي ولا حجابَ، ولا بُخلَ ولا نُحلَ، ولا بِعاد ولا اقترابَ.

[١٣] فصُّ حكمةٍ مَلْكية في كلمة لوطية

سبب استناد هذه الحكمة الملكية إلى هذه الكلمة الكمالية يُذكر في شرح نصّ الفصّ، وقد ذكرنا ما فيه مَقنعٌ.

قال - رضي الله عنه -: **«المَلْك: الشدّة. والمَلِك: الشديد، يقال: مَلَكتُ العجينَ إذا شددتَ عَجنَه، قال قيس بن الحيطمة يصف طعنه:**

مَلَكتُ بها كفّي فأنهرتُ فَتقَها　　　يَرى قائم مِن دونها ما وراءَها

أي شدَدتُ بها كفّي يعني الطعنةَ، فهو قول الله عن لوطٍ: ﴿لَوۡ أَنَّ لِي بِكُمۡ قُوَّةً أَوۡ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكۡنٖ شَدِيدٖ﴾ [هُود: ٨٠] **فقال** ﷺ: **«يرحمُ الله أخي لوطاً، لقد كان يأوي إلى ركن شديد» فنبَّه** ﷺ **أنه كان مع الله من كونه شديداً، والذي قَصَد لوط** ﵇ القبيلةُ بالركن الشديد، والمقاومة بقوله: «لَو أنَّ لِي بِكُم قُوَّةً».

يشير - رضي الله عنه - إلى سبب استناد حكمته إلى لوطٍ من كونه مع القويّ الشديد، حتى يقوى على أعداء الله، ويشدِّدَ على أولياء الشيطان، وكذلك كان ﵇ فإنّ هذا النفس من شديد في شدّة، ولولا القوّة التي كان عليها، لما قَهَر الأعداءَ بقوّة همّته وشدّة أثر باطنه ظاهراً.

قال - رضي الله عنه -: **«وهي الهمّة هنا»** يعني القوّةَ المذكورة في قوله: ﴿لَوۡ أَنَّ لِي بِكُمۡ قُوَّةً﴾ [هُود: ٨٠].

قال - رضي الله عنه -: **«من البشر خاصّةً، فقال رسول الله -** ﷺ **- فمن ذلك الوقت - يعني من الزمن الذي قال فيه لوط** ﵇ ﴿أَوۡ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكۡنٖ شَدِيدٖ﴾ [هُود: ٨٠] **- ما بُعث نبيّ بعد ذلك إلاّ في مَنَعَةٍ من قومه، فكان تَحمِيه قبيلتُه كأبي طالب مع رسول الله -** ﷺ **- فقوله:** ﴿لَوۡ أَنَّ لِي بِكُمۡ قُوَّةً﴾ [هُود: ٨٠] **لكونه** ﷺ **سمع الله يقول:** ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعۡفٖ﴾ [الرُّوم: ٥٤] **بالأصالة** ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ ضَعۡفٖ قُوَّةً﴾ [الرُّوم: ٥٤] **فعرضت القوّة بالجعل فهي عرَضية** ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٖ ضَعۡفٗا وَشَيۡبَةٗ﴾ [الرُّوم: ٥٤] **فالجعل تعلّق بالشيبة، وأمّا الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه وهو**

قوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ﴾ [الرُّوم: ٥٤] فردّه لما خلَقه منه، ثمّ ﴿يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾ [النّحل: ٧٠] فذكر أنّه رُدَّ إلى الضعف الأوّل، فحُكم الشيخ حكم الطفل في الضعف، وما بعث نبيّ إلاّ بعد تمام الأربعين، وهو زمانُ أخذه في النقص والضعف، فلهذا قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً﴾ [هُود: ٨٠] مع كون ذلك يطلب همّة مؤثّرة».

قال العبد: كلّ هذه الحِكم والأسرارِ ظاهرة بيّنةُ الإشارة لأهل الخصوص بلغتهم، وهي أنّ المخاطب بهذا الخطاب ظاهريةُ الخلق وحجابيّتُهم من جسمانيّتهم، فإنّ كناية الكاف من قوله: «خَلَقَكُم» وفي قول لوطٍ: «بِكُم» عائدة إلى التعيّن والحجابية التي لأنانيّة كلّ شيء، ولا شكّ أنّها من الخَلقية، والخلقيةُ صورةٌ عرَضية من أصلٍ عدميّ في حقيقة الممكن من جهة إمكانه، فإنّ أصل الممكن يقتضي الضعف؛ إذ القوّة والشدّة من حقائق الوجود، وأصلُ خَلقيّته من العدم الإمكاني الذاتي له، فكان له الضعف بالأصالة، والقوّةُ بالجعل من حيثُ ترجيح الحق وتقويته جانب الوجود بالنسبة إلى الممكن، هذا سرُّ خلق الله لنا بالأصالة من ضعف، وحكمةُ كون القوّة له عرَضيةً.

وأمّا حكمة الشّيبة من باب الإشارة بلسان أهل الذوق، فهي أنّ الشُعُور التي على ظاهر الإنسان صور الشعور الذي لباطن الإنسان بالأشياء، ولمّا كان شعور كل إنسان بكل شيء في المبدأ أوّلاً من حيث حجابيات الأشياء وتعيّناتها، وهو علمه بما سوى الله من كونه سواه وغيره وحجاباً عليه، فلهذا غَلب على لون الشعور وصبغها في بدء النشأة حجابيةٌ ظلمانية كالسواد وقبيله، وإشارةٌ إلى إظهار الحجابية التعيّنية والظلمة الكونية على نوريّته الوجودية أوّلاً بالنسبة إليه كذلك، فإنّه في زعمه وزعم أمثاله غير الله وسواه.

ثمّ بعد تكامل الإنسان في قواه الروحانيةِ والإلهية النورانية وغلَبتِها على القوى الظلمانية الجسمانية واستيلاء حقيقته على خلقيته وشعوره بحقّيات الأشياء من حيث حقائقها ووجوداتها من جِهة ما يدري ولا يدري، فإنّ الحقيّة الخفيّة في الخلقية التعيّنية غالبةٌ في الآخِر ولا بدّ، ولم يُعثَر عليها في العموم، فقد علم ذلك أهلُ الخصوص والخلوص، والله غالب على أمره، وقد سبقت رحمته غضبه، فلا بدّ أن يغلب في شعوره النوريةُ والبياضُ على الظلمة والسواد بظهور خفيّات الحقائق على خُلصانها وحجابياتها، فاعرف ذلك وتنبّه، تنبّه على ما بيّنتُ ممّا تبيّنتُ، والله الموفّق.

ولا تظُنَّنَّ من قولنا: شعورُ باطن الإنسان بخلقيات الأستار وحجابياتها أو بحقّياتها، الشعورَ الفكريَّ الذهنيَّ، فلا يعني بذلك إلاّ شعور باطن النفس وهي التعلّقات والتعشّقات النفسية المنبعثة بالتعلّق في أوّل النشء بحجابيات الأشياء وظلمانياتها، فافهم هذه اللطيفة الروحانية الشريفة في سرّ غلبة الشَيب آخِراً وعموم غلبة السواد على الشعور الظاهرة على الإنسان أوّلاً.

وأمّا مَن لا يظهر عليه حكمُ الشَيب فهو صورةُ مَن لم يُدرِك طولَ عمره إلاّ الحجابيةَ الغيرية، وذلك في العموم، وفي الخصوص غلبةُ الغَيب على الشهادة بالنور الأسود الذي هو من أعلى الأنوار، فافهم.

وأمّا معنى قوله عن لوطٍ عليه السلام: لمّا سمع ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ﴾ [الرُوم: ٥٤] فإنّه سمع بسمع روحه روحَ هذه الآية من روح محمّد ﷺ في عالم الأرواح، حيث بعثه إلى الأرواح نبيًّا، وكان آدمُ بين الماء والطين، فسمع الآية روحُ لوطٍ كذلك، وذلك عين تحقّقه عليه السلام بأنّ الله خلقه وسائر بني نوعه من ضعف من حيثُ إنّه كان نطفة، ثمّ صار علقة، ثمّ مضغة مخلَّقة وغيرَ مخلَّقة، ثم جنيناً حيًّا مولوداً، ثمّ طفلاً رضيعاً وصبيًّا وشابًّا وشيخاً ومائتاً، ثمّ الله ينشىء النشأة الآخرة، فتحقَّق عليه السلام كيف خُلق من ضعف، وكيف رُدَّ إلى ضعف، وهذا الاعتبار يحصل للأنبياء المكمّلين وحياً، وللأولياء إخباراً وإلقاءً ووارداً وتجلّياً بغتةً، ولغيرهم بالفكر والتدريج، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإن قلتَ: وما يمنعُه من الهمّة المؤثّرة وهي موجودة في السالكين والأتباع، والرسلُ أولى بها؟**

قلنا: صدقتَ ولكن نَقَصَك علم آخَرُ، وذلك أنّ المعرفة لا تَترك للهمّة تصرّفاً، فكلّما عَلَت معرفتُه نقص تصرّفه بالهمّة، وذلك لوجهين: الوجهُ الواحد لتحقّقه بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي. والوجه الآخَر أحدية المتصرِّف والمتصرَّف فيه، فلا يَرى، على مَن يُرسِل همّتَه؟».

يعني: لا يَرى مَن يرسل همّته عليه، ويكون مفعول «يرى» محذوفاً بمعنى لا يرى أحداً ويكون «على من يرسل همّته» بيانَ علّةِ عدم التصرّف، فحُذف المَرئيّ لما لم تتعلّق به الرؤيةُ، والتقدير: لا يرى أحداً غير الحق، فعلى مَن يرسل همّته؟ وهو صحيح فيه حذفٌ واستفهام للمخاطب عمّن يرسل همّته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فيمنعُه ذلك، وفي هذا المشهد يرى أنّ المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه، فما ظهر في الوجود**

إلاّ ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدّى حقيقتَه، ولا أخلّ بطريقته، فتسميته لذلك نزاعاً إنّما هو أمر عَرَضي أظهره الحجابُ على أعيُن الناس، كما قال الله ـ تعالى ـ عنهم: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧] ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الرُّوم: ٧] **وهو من المقلوب؛ فإنّه من قولهم:** ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ [البَقَرَة: ٨٨] **أي في غِلاف، وهو الكِنُّ الذي ستَره عن إدراك الأمر على ما هو عليه، فهذا وأمثاله يَمنع العارفَ من التصرّفِ في العالم».**

قال العبد: هذا ظاهر جليّ، ولكن هاهنا بحث لطيف دقيق، لَعَمرُ الله فيه تحقيق، وهو أنّ شهود أحدية التصرّف والمتصرِّف والمتصرَّف فيه، كما يوجب التوقّفَ عن التصرّف، فكذلك يقضي بالتصرّف؛ فإنّ التصرّف من حيثُ وقع وممّن كان، فليس إلاّ للحق، فلو تصرّف العارف بأحدية عين المتصرِّف والمتصرَّف فيه بكلّ ما تصرّف في الأكوان، فليس ذلك التصرّف إلاّ للحق ومن الحق، ولا سيّما وأحديةُ العين توجب أن يكون لحقيقة العبد كلُّ ما لحقيقة الربّ من التصرّف والتأثير، وإلاّ يلزم أن يكون ناقصَ الاستعداد والقابلية في المظهرية الكاملة الجامعة الكلّية الإلهية، حيث لم يتحقّق بكمال ظهور الربوبية والإلهية بالتأثير والتصرّف من حقيقته، والحقيقةُ الكماليةُ الإنسانية الإلهية، لها كلُّ ما للحق من الحقائق، وكلّ ما للعبد من العبدانية الإمكانية الكيانية أيضاً كذلك على الوجه الأكمل، ولها أيضاً الجمعُ وأحدية الجمع وغيرُها.

وإنّما منع العارفَ الكامل عن التصرّف ما ذكرنا أوّلاً من وجوب ظهور العبد بعبدانيته تحقيقاً، وردّ أمانة الربوبية العَرَضية إلى الله تأدّباً؛ فإنّ ذلك له ـ تعالى ـ بالفعل، وللعبد الظهورُ بالعبودية، وأتى بالفعل، وذلك بالقوّة، وعرضيّ؛ فإنّ ظهور التصرّف عن هذا العبد الكامل فليس ذلك بتسلّط الهمّة، بل تجلّى من عين الحقيقة من غير إخلال بمقام العبودية، ولكنّ التصدّي لذلك والظهورَ به خلاف التحقيق.

والموجب لتوقّف العبد الكامل العارف عن التصدّي للتصرّف والتسخير بإرسال الهمّة وتسليطها هو أنّ الكامل مستفرغ بكلّيته لله وشهوده من حيث إطلاقه الحقيقي الذاتي، فلا التفات له إلى تسليط الهمّة الكلّية إلى الكوائن الجزئية بالتوجّه الكلّي وجمع الخاطر، فلا يجتمع الإنسان في نفسه لهمّته إلاّ للتوجّه الأحدي الجمعي الكمالي إلى الله الواحد الأحد، وأن تتقيّد الهمّةُ المطلقة عن كل قيد، المتعلّقةُ أبداً بالذات المطلقة بمثل ذلك، كما أشار إليه ـ رضي الله عنه ـ بقوله: «فأمثاله» فافهم.

ولكن للحق ظهور بجميع التصرّفات الإلهية والتأثيرات الربّانية، من عين العبد الكامل من غير تقييد منه بذلك ولا إرسال همّةٍ ولا تسليط نفس، وهو مشهود موجود، ولله الحمد، فتحقَّقْ يا أخي بكلّ هذه الحقائق؛ فإنّها غاية في المعرفة بالله ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن قائدٍ للشيخ أبي السُعود بن الشِبل: لِمَ لا تتصرّفُ؟ فقال أبو السعود: تركتُ الحقَ يتصرّف لي كما يشاء، يريد قولَه ـ تعالى ـ آمراً: ﴿فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المُزمّل: ٩]، فالوكيل هو المتصرّف ولا سيّما وقد سمع الله يقول: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحَديد: ٧] فعلم أبو السعود والعارفون أنّ الأمر الذي بيده ليس له، وأنّه مستخلَف فيه، ثمّ قال له الحقُّ: هذا الأمرُ استخلفتك فيه وملّكتك إيّاه اتّخِذني فيه وكيلاً، فامتثل أبو السعود أمر الله واتّخذه وكيلاً، فكيف تبقى لمن يشهد مثلَ هذا الأمر همّةٌ يتصرّف بها والهمّةُ لا تُتعقّل إلاّ بالجمعية التي لا مُتّسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟! وهذه المعرفةُ تفرّقه عن هذه الجمعية، فيَظهر العارف التامُّ المعرفةِ بغاية العجز والضعف.**

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزّاق ـ سلام الله عليه ـ: قل للشيخ أبي مَدينَ بعد السلام عليه: يا أبا مَدينَ! لِمَ لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياءُ ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا؟ وكذلك كان» يعني: كان تعتاص عليه أُمور «**مع كون أبي مدين ـ رضي الله عنه ـ كان عنده ذلك المقامُ وغيرُه ونحن أتمُّ في مقام الضعف والعجز منه ومع هذا قال له هذا البَدَلُ ما قال، وهذا من ذلك القبيل.**

وقال ﷺ في هذا المقام عن أمر الله له بذلك: ﴿وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأحقاف: ٩] والرسول يحكم ما يُوحى إليه به، ما عنده غيرُ ذلك، فإن أُوحي إليه بالتصرّف فيه بجزم، تصرّف، وإن مُنع امتنع، وإن خُيّر اختار تركَ التصرّف، إلاّ أن يكون ناقصَ المعرفة».

قال العبد: نقصانُ معرفة المتصرِّف المخيَّر قد يكون من حيث عدم العلم بأنّ حقيقة الفعل والتأثير والتصرّف من خصوص الحضرة اللاهوتية، وأنّها ذاتية لحقيقة الله، عَرَضية في العبد، وأنّ الوقوف مع العبودية للعبد أولى؛ لكون العبودة ذاتيةً له، وأنّ الظهور بالذاتيات أعلى وأشرفُ من الظهور بالربوبية العَرَضية.

وقد يكون من حيث عدم التأدّب مع المرتبة الإلهية، وأنّ استخلاف الله فيما خُلِّف فيه، واتّخاذَه وكيلاً كليًّا أعلى مقام المعرفة والتحقيق، ولهذا كمل الرسل والورثة بحكم ما يوحى إليهم، فإن أُوحي إليهم بالتصرّف، كانوا مأمورين بذلك، فتصرَّفوا كتصرّفهم في قومهم بالهلاك والنجاة. وإن أُوحي إليهم بالامتناع تأدّبوا ووقفوا أدباً. وإن أوحي إليهم بالاختيار بين التصرّف وتركِه، علموا أنّه لو كان الأرجحُ في علم الله خلافَ ما أُمروا به، لما خُيِّروا، بل أُمروا به، وحيثُ خيِّروا فالخِيَرة في الأدبِ والوقوفِ بمقتضى الحقائق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**قال أبو السعود لأصحابه الموقنين به: إنّ الله أعطاني التصرّف منذُ خمسَ عشرةَ سنةً، فتركناه تظرّفاً، هذا لسان إدلال، وأمّا نحن فما تركناه تظرّفاً ـ وهو تَركه إيثاراً ـ وإنّما تركناه لكمال المعرفة؛ فإنّ المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار فمتى تصرَّف العارف بالهمّة في العالَم، فعن أمر إلهيّ وجبرٍ لا باختيار، ولا شكّ أنّ مقام الرسالة يقتضي التصرّف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيَظهرُ عليه ما يصدِّقه عند أُمّته وقومه، ليُظهر دينَ الله، والوليّ ليس كذلك، ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر؛ لأنّ للرسول الشَفَقَةَ على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجّة عليهم، فإنّ في ذلك هلاكَهم، فيُبقي عليهم، وقد علم الرسول أيضاً أنّ هذا الأمر المُعجِز إذا ظهر للجماعة منهم مَن يؤمن به عند ذلك، ومنهم مَن يعرفه ويجحده، ولا يُظهر التصديقَ به ظلماً وعلوًّا وحسداً، ومنهم مَن يُلحِق ذلك بالسحر والإيهام. فلمّا رأت الرسل ذلك، وأنّه لا يؤمن إلاّ مَن أنار الله قلبه بنور الإيمان، ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمّى إيماناً، فلا ينفع في حقّه الأمرُ المعجز، فقَصَرت الهِمم عن طلب الأمر المعجز؛ لما لم يعمّ أثرها في الناظرين ولا في قلوبهم، كما جاء في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأكملهم في الحال ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾** [القَصَص: ٥٦] **إلى صراط مستقيم «ولو كان للهمّة أثر، ولا بدّ ولم يكن أحد أكملَ من رسول الله ـ ﷺ ـ ولا أعلى ولا أقوى همّةً منه وما أثّرت في إسلام أبي طالب عمِّه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها، ولذلك قال في الرسول ﷺ أنّه ما عليه ﴿إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾** [المائدة: ٩٩] **وقال: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾** [البَقَرَة: ٢٧٢] **وزاد في سورة القَصَص، ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾** [القصص: ٥٦] **أي بالذين أعطوه العلمَ بهدايتهم في حال عدمهم وأعيانهم الثابتة، فأثبت أنّ العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله بذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾**

[القصص: ٥٦] **فلمّا قال مثلَ هذا، قال أيضاً: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩] لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩] أي ما قدَّرتُ عليهم الكفرَ الذي يُشقيهم، ثمّ طلبتُهم بما ليس في وُسعهم أن يأتوا به، بل ما عامَلناهم إلاّ بحسَب ما علِمناهم وما علمناهم إلاّ بما أعطَونا مِن نفوسهم ممّا هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون ولذلك قال: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البَقَرَة: ٥٧] فما ظَلَمهم الله، ولذلك ما قلنا لهم إلاّ ما أعطته ذاتُنا أن نقول لهم، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا، ولا نقولَ كذا، فما قلنا إلاّ ما علِمنا أنّا نقولُ، فلنا القولُ منّا، ولهم الامتثالُ وعدم الامتثال مع السماع منهم.**

الكلُّ منّا ومنهُمُ والأخذ عنّا وعنهُمُ
إن لا يكونون منّا فنحن لا شكَّ منهُمُ»

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ بكلّ ذلك إلى أنّ كمال المعرفة والعلم بحقائق الأُمور يوجب كمالَ الأدب مع الله ـ تعالى ـ وعدمَ التصدّي والظهورِ بالتصرّف والتأثير بالهمّة؛ فإنّ العالِم المحقِّق يعلم أنّ الأمور الكائنة في الوجود لا تكون إلاّ بموجب ما كانت عليه في العلم الأزلي، ولا يجري في العالَم إلاّ ما جرى في علم الله أزلاً بجريانه، فتنزّهتِ الهمم العالية العالمة بهذا عن تعليق الهمّة بما لا يكون؛ إذ الواقع ما علموا أن يقع، فلا فائدة في تعليق الهمّة، وغيرُ الواقع لا يقع بتعليق الهمّة به، ولا يقع إلاّ ممّن يكونُ ناقصَ المعرفة، كما أشار إليه من قبلُ، فتحقّقَ أنّ الأمر بين فاعلٍ عالِم بما في قوّة القابل وبين قابل لا يقبل إلاّ ما في استعداده الذاتي غيرِ المجعول، فكان الأمر ـ كما أشار ـ منّا ومنهم، منّا من حيث حضرة الجمع الأسمائي، ومنهم من حيث الأعيانُ المُظهِرَة بالوجود الحقّ حقائقَ الأسماء بقابلياتهم واستعداداتهم الخصوصيةِ الذاتية، وأخذه العلم الحقيقي منّا، فإنّا نعطي منه مَن يشاء ما نشاء. هذا ظاهرُ ما في هذا الشطر، والذي فوق هذا أنّ العلم مأخوذ من المعلوم، والمعلوم نحن، فإنّا إنّما نعلم أنفسنا منّا؛ إذ لا معلوم إلاّ نحن، فالأخذ منّا، وذلك العلم من الله متعلّق أوّلاً بنفسه، ثمّ بالعالَم الذي هوَ مظاهر حقائق نفسه، وهذا معنىً عاد في هذا الشطر.

وأمّا الشطر الآخَر ـ وهو أن يكون الأخذ عنهم، أي عن حقائق العالَم وأعيانِه ـ فهذا ظاهر؛ فإنّ العلم بالعالَم إنّما يؤخذ من أعيان العالَم وحقائقه، وأنّهم أي المعلوماتِ من أعيان العالم إن لم يكونوا منّا من كوننا أعيانَهم بلا تبعيض، ولم

يكونوا من حقائقهم مجعولين بجعلٍ منّا، فنحن معاشرَ الأسماء لا شكّ، نكون منهم، فإنّهم يُعيِّنون الوجودَ ويُسمُّون الحق بأسمائه، فنحن من حيث حضرة الجمع الأسمائي منهم.

ومعنىً آخَرُ أن يكونوا بموجبنا وحسَبنا مطلقاً، وليس في وُسعهم ذلك؛ لكون كلّ عين عين مخصوصاً بخصوص، ولكنّا لسَعَتنا لا شكّ نكون بموجبِ مّا منهم عليهم ممّا يوجب عليهم، فنكون بحسبهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فتحقَّق يا وليّي هذه الحكمةَ المَلكية في الكلمة اللوطية؛ فإنّها لُباب المعرفة»**.

يعني: أنّ لباب المعرفة والعلم الحقيقي يوجب إقامة أعذار الخلائق من العلم بسرّ القدَر.

ثمّ قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فقد بان لك السرّ وقَدِ اتّضح الأمر
وقد أُدرج في الشفع الذي قيل هو الوتر»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: من السرّ سرُّ القدرَ وبالأمر أمر الوجود الحق أنّه بحسب ذلك السرّ، وأنّ الواحد الحق الذي هو الوجود مُدرَج في الشفع الذي هو القابل، وإنّما كان شفعاً لظهوره في ثاني مرتبة الوتر، وإنّما كان وتراً لعدم الشافع التالي، فالوتر بتحقّق الثاني شفع، وبلا هو، وتر، فافهم.

[١٤] فصُّ حكمةٍ قدَريّة في كلمة عُزَيريّة

استناد هذه الحكمة إلى الكلمة العزيرية قد ذُكر فيما تقدّم، ويُذكَر في شرح المتن وفيه من كون العزير ﷺ طلب العلمَ بكيفية تعلّق القدرة بالمقدور وهو من سرّ القدر، وذلك في قوله: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] ظاهر الدلالة اللفظية على الاستبعاد والاستعظام أن يحييَ الأرضَ الميّتة بعد الموت والدُثور، وليس في استعدادها الحاليّ قبولُ الإحياء، وليس ذلك كذلك؛ فإنّ الحقيقة على خلاف ذلك، والاستبعادَ من حيث النظر العقلي من حيث الإمكان الخاصّ، ولا يَستَبعد مثلُه - ممّن شرّفه الله تعالى بالنبوّة - إحياء الله الموتى، ولكنّ المراد طلبُ العلمِ بكيفية تعلّق القدرة الإلهية بالمقدور حقيقةً كما نذكر.

قال - رضي الله عنه -: «**اعلم: أنّ القضاء حكم الله في الأشياء، وحكمُ الله على حدّ علمه بها وفيها، وعلمُ الله في الأشياء على حدّ ما أعطته المعلوماتُ ممّا هي عليه في نفسها، والقدَرُ توقيتُ ما هي عليه الأشياءُ في عينها من غير مزيد، فما حَكم القضاءُ على الأشياء إلاّ بها، وهذا هو عين سرّ القدَر** ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧] ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

يشير «رضي الله عنه» إلى أنّ الحُكم الإلهي على الأشياء هو بموجب ما اقتضته الأشياء من الحُكم الكامن في عينها، ولا سيّما حكم الحاكم العليم الحكيم لا يقضي بخلاف ما علم من مقتضى عين المعلوم، وإذا علم الحاكم ما في استعداد المحكوم عليه وقابليتِه من الحكم، فحينئذٍ يَحكم عليه بما يستعدّ له ويقتضيه وهو في وُسعه وطاقته من غير مزيد حكمٍ من خارج ذات المعلوم المحكوم عليه ممّا ليس في وسعه، فتخصّصه المشيّةُ بموجبِ خصوصه الذاتي، وتُعيِّن الحُكمَ بحسب تعيّنه في العلم الأزلي وعلى قدره لا غير.

ثمّ اعلم: أنّ القضاء هو الحكم الكلّي الأحدي من الله الواحد الأحد في كل مقضيّ عليه بكل حكم يقتضيه المحكومِ عليه. والقدَرَ توقيت ذلك الحكم وتقديره بحسب إقرار المعلومات إلاّ بما هو عليه في نفسه بلا زيادة أمر على ذلك، فلا يقال

ـ كما قالت الجَهَلة البَطَلة الظَلَمة في حكمهم على الله ـ: إنّه قَدَّر على الكافر والجاهل والعاصي الكفر والمعصية والجهل، ثمّ يؤاخذه عليه ويطالبه بما ليس في قوّته ووُسعه، بل الله ـ سبحانه ـ إنّما كتب عليه وقضى وقدّر بموجب ما اقتضاه المحكوم عليه أزلاً باستعداده الخاصّ غير المجعول من الله أن يَحكم عليه بالظهور على ما كان عليه، وإظهار ما فيه كامن بالإيجاد وإفاضة الوجود عليه.

ولا يقال: إنّ الله جعل فيه ذلك الاستعدادَ الخاصّ إذا وجده في العلم كذلك أو وضعه فيه وما شاكل هذه العباراتِ؛ لأنّ البحث والنزاع قبل الإيجاد، فلا يقال: إنّ الله أوجدها قبل إيجادها أو وضع فيها ما ليس فيها، وإذ لم يجعل الله في المعلومات الأزلية قبل إيجادها ما كان خارجاً عنها، ممّا لا يكون ملائمُها أو يلائمُها من الكمال والنقص، والمحمود والمذموم، والنفع والضرّ. ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [النحل: ٣٣] ﴿فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] علينا بنا، فإنّ حكمه علينا بموجب حكمته وعلمه، ومقتضى ذاته وحكمته وعلمه أن يحكم على الأشياء بما هي عليها في أعيانها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يَحكم فيها بما تقتضي ذاتُها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يَحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم بما حَكم به وفيه، كان الحاكمُ مَن كان. فتحقَّق هذه المسألة؛ فإنّ القَدَرَ ما جُهِل إلاّ لشدّة ظهوره، فلم يُعرف، وكثر فيه الطلبُ والإلحاح**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحاكم الحكيم إنّما يحكم ـ كما ذكرنا ـ على المحكوم عليه بمقتضى حقيقة المحكوم عليه، ولا يقدّر له إلاّ على قدره وبقدره من غير زيادة ولا نقصان، ولا تتعلّق القدرة إلاّ بالمقدور بحسب قدره ووُسعه لا غير، فالحاكم محكوم حكم المحكوم عليه بما يقتضيه، وقضاؤه عليه تابع لاقتضائه، أعني: قضاءُ الله المَقضِيُّ عليه بالمقضيّ به بحسب اقتضاء المقضيّ عليه من القاضي أن يَقضي عليه بما اقتضاه لذاته لا غير، وهذا ظاهر، بيِّن الوضوح، ولشدّة وضوحه ذُهل عنه وجُهل به وطُلب من غير موضعه، فلم يُعثَر على أصله وسببه، وليس فوقَ هذا البيان في سرّ القدرَ بيانٌ إلاّ ما شاء الله الواسع العليم، علاّم الغيوب، وعليه التُكلانُ وهو المستعان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «واعلم: أنّ الرسل صلوات الله عليهم ـ من حيث هم رسل، لا من حيث هم أولياء وعارفون ـ على مراتبِ ما هي عليه أُممهم، فما عندهم من العلم الذي أُرسلوا به إلاّ قدرُ ما تَحتاج إليه أُمّة ذلك الرسول، لا زائد ولا ناقص. والأُمم متفاضلة يزيد بعضُها على بعض، فيتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أُممها، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم من العلوم والأحكام متفاضلون بحسبَ استعداداتهم، وهو قوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥].

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الرسول برسالته إلى أُمّةٍ لا بدّ له من العلم بالرسالة والمرسِل ـ اسمَ فاعلٍ ـ من كونه مرسِلاً وبالمرسَل إليه من حيث ما فيه صَلاحُه دنيا وآخرةً، فهو من كونه رسولاً لا يلزمه من العلم إلاّ ما يَحتاج إليه المرسَل إليه ـ أعني الأُمّة ـ وتتمّ به الرسالة لا غيرُ، ولكنّ الرسول ـ من كونه عالماً بالله عارفاً به وليًّا له ـ قد يؤتيه الله من العلم ما فيه كمالُه الخصيصُ به.

وأمّا التفضيل والتفاضل بينهم من كونهم رسلاً وأنبياءَ فبسَعَة فلك الرسالة أو عِظَمِها وحيطتها وعمومها؛ فإنّ كثرة إيحائها في عمومها تستدعي كثرةَ علومها، وقد يكون لهم تفاضل في العلم بالله وعلوُّ المقام وقوّة الحال وغير ذلك، ولكنّ الرسل ما داموا رسلاً وكانوا يمهّدون في إبلاغ الرسالة سُبُلاً، ليس عليهم ولا لهم إلاّ ما يحتاجون إليه في أداء الرسالة وتبليغ الدعوة لا غير، وقد يطوي الله عنهم العلوم التي لا تقتضيها الرسالة وتُنافيها ظاهراً كالعلم بسرّ القدر؛ فإنّه يوجب فتورَ الهمّة عن طلب ما هو غير مقدور، ودعوى مَن يعلم أنّ الله قدَّر عليه الكفرَ والجحودَ والعصيان، ومقتضى الرسالةِ الجِدُّ والعزم والجزم في كلّ ذلك، فوجب طيُّ ما يوجب الفتورَ فيما هو بصدده.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وقال تعالى في خلق الخلق: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ﴾ [النحل: ٧١] والرزقُ منه ما هو روحاني ـ كالعلوم ـ وحسّيّ كالأغذية، وما يُنزّله الحقّ إلاّ بقدَر معلوم، وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلقُ؛ فإنّ الله ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠] فينزِّل بقدر ما يشاء من نفسه، وما يشاء إلاّ ما عَلم فحكم به، وما عَلم ـ كما قلناه إلاّ بما أعطاه المعلوم، فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاءُ والعلم والإرادة والمشيّة تَبَعٌ للقدَر، فسرّ القدر من أجلّ العلوم، لا يُفهِمه الله إلاّ لمن اختصّه بالمعرفة التامّة، فالعلم به يعطي الراحةَ الكلّية للعالم به، ويعطي العذابَ الأليم للعالم به أيضاً، فهو يعطي النقيضين، وبه وصف الحقُّ نفسَه بالغضب والرضا، وبه تقابلت الأسماء الإلهية».

قال العبد: أمّا الراحة فلأنّ العالم بسرّ القدَر يتحقّق أنه لا يكون إلاّ ما أعطته عينُه الثابتة أزلاً، والذي أعطته حقيقته أزلاً لا يتخلّف ولا يتغيّر ولا يتبدّل أبداً، فيُريح نفسَه من طلب ما لا يدرك إلاّ ما عَلم أنّ إدراكه بالطلب أيضاً في القدَر.

قال العبد: ولمّا فتح الله لي في حقيقة سرّ القدَر ورزقني التحقُّقَ به، رأيت في مُبشّرة كأنّي في مسجد أو مَعبدٍ مجموع في دائرِ حِيطانُه طاقاتٌ رفيعة مرفوعة، فيها شُمُوع مضيئة موضوعة، فرأيت في طاقة منها كتاباً متوسّطَ الحجم على قَطعٍ كبير أسودَ الجلد محكماً قديماً، فأخذت الكتابَ وفتحته باسم الله، فإذا مكتوب عليه: «كتابُ سرّ سرور النوم واليقظة» فسُرِرتُ بوجدانه، وكأنّي كنت عُمُراً في طلبه، فأخذته في حِضني تحت صِنعي، حتى أُطالعه بالتدبّر والتأمّل على الواجب، ثمّ استيقظت، فسُرِرت بذلك، ثمّ علمت أنّي أُوتيتُ سرَّ القدَر، وعلمت أنّي أُسَرُّ بسرّ القدَر في نومي الذي هو مدّة عمري في النشأة الدنياوية، ويُريحني الله عن طلب ما لم يقدَّر لي، ثمّ أُسَرُّ به أيضاً إن شاء الله العليم القدير الحكيم، إذا استيقظت من هذا النوم عند لقاء الله الموعود المنتظر عند انقضاء الأجل المعلوم، والحمد لله أوّلاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

وأمّا كون هذا السرّ يعطي العذابَ الأليم فلأنّه يرى أعياناً على أكمل استعداد، ويتأتّى لهم التحقّقُ بكل كمال وفضيلة في الدنيا والآخرة وفيما يتعلّق بالله خاصّةً، وقد تحقَّقَ أنّه ليس في استعداده الذاتي ومقتضى حقيقته الظهورُ بكلّ كمالٍ إنساني إلهي دنيا وآخرةً أو في إحداهما دون الأُخرى وإن تيسّر البعض، فيرى أنّه نقص في كمال العبدانية المظهرية، فيتألّم ويتحسّر ويتضجّر ويتحيّر أيضاً من القدر على عدم بلوغه إلى ما يبلغه غيره، وأنّه ما يَنال ذلك السعي والجهد، فتتضاعف حسراتُه وآلامه بالقدر لذلك، فلهذا معنى سرّ القدَر من كونه يعطي العذابَ الأليم.

والوجه الآخَرُ في ذلك أنّه يؤمَر بما يعلم أنّه ليس في استعداده الإتيانُ به، كما سنذكره في الذوق المحمدي إن شاء الله تعالى.

وأمّا ترتّب الرضا والغضب الإلهيَّينِ عليه فلأنّ الغضب يترتّب على الحكم العدمي الذي يُفضي إلى عدم القابلية والاستعداد والأهلية والصَلاحية لإتيان ما فيه سعادتُه وكمالُه، فيتعيّن الغضب الإلهي بموجب ذلك، وإذا كان مستعدًّا لقبول الرحمة والفيض والعناية، والإتيانِ بالأعمال والأخلاق والعلوم والأحوال المقتضية للسعادة في خصوص قابليته، فيترتّب على ذلك، الرضا من الله.

وأمّا تقابل الأسماء بسرّ القدَر فلأنّ أعياناً معينة تقتضي بحقائقها واستعداداتها الذاتية تعيُّنَ الوجود الحق فيها بحسَب خصوصياتها الذاتية العينية، على نحو أو أنحاء يتحقّق بتعيّنها وتسميتها للوجود الحق أسماءً إلهية جمالية لطفية أو كمالية قهرية جلالية، وأعياناً أُخَرَ كذلك تقتضي تعيُّنَ الوجود في خصوصياتها بضدّ ما قبلت الأعيانُ الأُولى، فيظهر التقابل، فإنّ زيداً ـ مثلاً ـ تعيَّنَ في مظهريته الاسمُ «اللطيفُ» وتعيَّنَ في خصوص مظهرية عمرٍو القابلُ، فتقابلَ الاسمان ـ بحسَب خصوصيتيهما في قابليتيهما المتقابلتين بالمنافاة ـ متقابلين كذلك، هكذا جميع الأسماء، فتحقَّق بذلك إن شاء الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فحقيقته تَحكم في الوجود المطلق والوجود المقيد، لا يمكن أن يكون شيء أتمّ منها ولا أقوى ولا أحكم؛ لعموم حكمها المتعدّي وغير المتعدّي»**.

أمّا حكمها في الوجود المطلق ـ وهو الله تعالى ـ فإنّه يقتضي ويحكم أن يَحكم الحق على كلّ عين عين بما في استعداده وقابليته وعلى قدره لا غير، فلا يحكم الحق عليها إلاّ بما استدعت منه أن يحكم عليه بذلك؛ فإنّه ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦] كما ذُكر مراراً.

وأمّا حكمه في الخلائق فكذلك، لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية، أن يظهر في الوجود ذاتاً وصفة ونعتاً وخلقاً وفعلاً وغيرها إلاّ بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي، كما ذكرتُه أيضاً، وهذا سرّ القدر، وسرّ هذا السرّ: أنّ هذه الأعيان الثابتة أو حقائق الأشياء أو صورَ معلومياتها للحق أزلاً أو ماهياتِها أو هويّاتها بحسب الأذواق والمشاهد ليست أُموراً خارجة عن الحق، قد علمها أزلاً وتعيّنت في علمه على ما هي عليه، بل هي نِسَب ذاتية عينية للحق أو شؤون أو أسماء ذاتية وسِمات عينية وحروف عينية، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها، فإنّها حقائق ذاتياتٌ، وذاتياتُ الحق لا تقبل الجعل والتغيّر والتبديل والمزيد والنقصانَ، وإن شئت تفهّماً فنضرب لك مثلاً قريب المأخذ للعقل المنوَّر المنصف المتّصف بالحقيّة من كون الواحد جامعاً في حقيقته الأحدية الجمعية على النصفية والثُلثية والرُبعية وغيرها من النسب، فإنّها نسب ذاتية للواحد، لا تقدح في أحديته وإن لم يكن لها بناه كثرة إذا أظهرها الواحد بالفعل لأعيانها، ولكنّها ـ من كونها في الواحد عينَه ـ لا تتعيّن بظهور، ولا يتميّز بعضُها عن بعض، فافهم من هذا ذاك، إن شاء الله. ●

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولمّا كانت الأنبياء لا يأخذون علومها إلاّ من الوحي الإلهي الخاصّ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي، لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأُمور على ما هي عليه. والإخبارُ أيضاً يقصر عن إدراك ما لا يُنال إلاّ بالذوق، فلم يَبقَ العلم الكامل إلاّ في التجلّي الإلهي، وما يَكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطِية، فتُدرِكَ الأُمورَ قديمَها وحديثَها، ووجودَها وعدمَها، ومُحالَها وواجبَها وجائزَها، على ما هي عليها في حقائقها وأعيانها. فلمّا كان مطلب العزير** عليه السلام **على الطريقة الخاصّة لذلك، وقع العَتب عليه، كما ورد الخبرُ، فلو طلب الكشفَ الذي ذكرناه ربما ما كان يقع عليه عَتب في ذلك، والدليل على سَذاجة قلبه قولُه في بعض الوجوه: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩]»**.

وورد الجواب على صورة العَتب، وهو لوقوع السؤال منه على أمر يقتضي خلافَ ما هو بصدده من الرسالة والأمر والنهي على صيغة الاستبعاد والاستعظام في مقام عظيم يصغر بالنسبة إليه كل عظيم، فإن كان مطلبه هو سرَّ القدَر من كيفية تعلّق القدرة بالمقدور من قوله: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] من طريقة الوحي والإخبار المعهود عند الرسل، فقد طلبه من الوجه الذي لا يُعطى، فلا جَرَمَ ورد الجواب على صورة العَتب الموهم عند مَن لا تحقّق له بحقائق المخاطبات الإلهية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا عندنا فصورته** عليه السلام **في قوله هذا كقول إبراهيم** عليه السلام **في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠] ويقتضي ذلك، الجوابَ بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] فقال له: ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩]، فعايَنَ كيف تَنبت الأجسامُ معايَنَةَ تحقيقٍ، فأراه الكيفيةَ، فسأل عن القدَر الذي لا يُدرَك إلاّ بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أُعطِيَ ذلك؛ فإنّ ذلك من خصائص الاطّلاع الإلهي، فمن المُحال أن يَعلمه إلاّ هو، وقد يُطلِع الله مَن شاء من عباده على بعض الأُمور من ذلك. واعلم: أنها لا تسمّى مفاتح إلاّ في حال الفتح، وحالُ الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء، أو قل ـ إن شئت ـ: حالُ تعلّق القدرة بالمقدور، ولا ذوق لغير الله في ذلك، فلا يقع فيها تَجلٍ ولا كشفٌ؛ إذ لا قدرة ولا فعل إلاّ لله خاصّةً؛ إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيّد»**.

قال العبد: علّل ـ رضي الله عنه ـ نفيَ العلم بتعلّق القدرة بالمقدور ذوقاً عن غير الحق، وأثبته لله خاصّةً بقوله: «إذ له الوجود المطلق» لأنّ الوجود المطلق

الحقيقيَّ لا يتقيّد بعين دون عين، ولا تحقُّقٍ دون خلق، ولا تعيُّنٍ دون حق؛ فإنّه في الحق المطلق عينه مطلقاً كذلك، وفي الحقائق الغيبية العينية العلمية عينها، وفي الإله عينه، فهو القدير الذي تتعلّق قدرته بالمقدورات وعين المقدورات المقدَّرة بالفعل والانفعال والتأثير والتأثّر الذاتي من نفسه لنفسه في نفسه، فلا بدّ أن يختصّ به ذوقاً، ولا قَدَم لعين معيّن من الأعيان في ذلك ذوقاً، فقد تعلّقت الحقيقة التي سمِّيت قدرةً في الإلهية ـ وهي الفعل الذاتي والتأثير في الذات ـ بجميع المقدورات، حيث لم يوجَد عين من الأعيان، فانفعلت المقدورات بالذات والاستعداد الذاتي، وكان الحق هو عينَ كل مقدور وقدرَها، فوقع الفعل والانفعال والتأثير والتأثّر بين فاعل هو عين المنفعل، وعينِ الأثر والقدر، فإن لم يكن وجوداً مطلقاً يعمّ ويستغرق القادرَ والقدرة والمقدور والفعل والفاعل والانفعال والمنفعل، لم يُعلم هذا السرُّ ذوقاً، فهو مخصوص بالحق أي الوجودِ المطلق دون الخلق.

وأيضاً: إذا كان الوجود مقيّداً بعين، فلو فرضنا اطّلاعَ ذلك العين ذوقاً بتعلّق القدرة بها من حيث قدرها، وكونَ الحق عينَها، فليس لها أن يطّلع على تعلّق القدرة المطلقة بمقدورٍ آخَرَ ذوقاً؛ لتقيّد الوجود بها بحسب قدرها، ثمّ تعلُّقُ القدرة المطلقة من القدير المطلق تعلُّقٌ مطلقٌ ليس لمقيَّدٍ فيه ذوقٌ ولا قَدَم إلاّ مَن انطلق من قيوده، وانحلّ عن عقد عقوده، فلم يحضر الأمرَ في معهوده ومشهوده من ختوم الكُمَّل وكُمَّل الختوم. صلوات الله الكاملاتُ، والتحيات الفاضلات، والتجلّيات الشاملاتُ عليهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فلمّا رأينا عَتبَ الحق له ﷺ في سؤال عن القدَر، علمنا أنّه طلب هذا الاطّلاعَ، فطلب أن تَكون له قدرة تتعلّق بالمقدور، ولا يمكن ذلك إلاّ لمن يكون له الوجود المطلق**».

أي عن أن يتقيّد بالقادر وحدَه بالمقدور وحده، والعلم بتعلّق القدرة بالمقدور يتعلّق بتعقّل أحدية عين القادر والمقدور، ولا ذوق إلا لله فيه خاصّةً؛ لكونه هو هو وحده لا شريك له، وفيه إشارة منه إلى أنّ طلب سرّ القدَر من طريقة الكشف والتجلّي والتعريف الإلهي والإعلام غيرُ ممنوع ولا مدفوع؛ فإنّ ذلك موجود مشهود معهود عند من شاء الله، ولكن اطّلاع الخلق على كيفية تعلّق القدرة الإلهية بالمقدورات حالَ تعلّقها به وتعلّقه بها مخصوص، وقد فات ذلك العلمُ بتجلّي تعلّق القدرة الكلّية الإلهية العظمى بجميع المقدورات كلّها مطلقاً أزلاً قبل الإيجاد أو حالَ الإيجاد، وبقي ظهور سرِّ توقيت ذلك أبدَ الأبد.

أو كان مطلب عزيرٍ ﷺ طلبَ القدرةِ على الإيجاد، فيشهد كيفيةَ تعلّق القدرة بالمقدور، وذلك حقيقته الإلهيةُ؛ فإنّ الإلهية هي القدرة على إبداع الإيجاد واختراعِه، فهي مخصوصة أيضاً بالحق، فتعيَّنَ العَتبُ عليه، فلو طلب الكشفَ بذلك، كُشف له من حضرة العلم، فشاهد إقدارَ المقدورات في قدرة القدير، بحسب ما شاء بموجب ما عَلم وتعيّن في علمه صورُ معلوماته، فحصل المطلوب بلا طلبِ ما طلب على ما ذكرنا، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فطَلَبَ ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً؛ فإنّ الكيفياتِ لا تُدرَك إلاّ بالذوق. وأمّا ما رويناه ممّا أوحى الله به إليه: «لئن لم تَنتَهِ لأمحُوَنَّ اسمك عن ديوان النبوّة» أي أرفعُ عنك طريقَ الخبر وأُعطيك الأُمورَ على التجلّي، والتجلّي لا يكون إلاّ بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلمُ أنّك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الأمر الذي طلبتَ، فإذا لم تَرَه تعلمُ أنّه ليس عندك الاستعدادُ الذي تطلبه، وأنّ ذلك من خصائص الذات الإلهية، وقد علمتَ أنّ الله أعطى كلَّ شيء خلقه، ولم يُعطك هذا الاستعدادَ الخاصَّ فما هو خلقَك ولو كان خلقَك لأعطاكه الحقّ الذي أخبر أنّه أعطى كلّ شيء خلقه فتكون أنت الذي ينتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه عن نهيٍ إلهي».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الكشف بسرّ القدَر يعطي الأدبَ الحقيقيَّ في السؤال والانتهاء عن السؤال؛ فإنّ من خصائصه الاطّلاعَ على مقتضى الوجود المطلق الإلهي، والاطّلاعَ على مقتضى العين الثابتة التي للسائل، وخصوصِ استعداده الذاتي غيرِ المجعول، فإذا لم يشهد ما يطلب في نوع استعداده الذاتي، انتهى عن طلبه وسؤاله ضرورةً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وهذا عناية من الله ـ تعالى ـ بالعزير ﷺ عَلِم ذلك مَن علمه، وجهل ذلك من جهله.

واعلم: أنّ الولاية هي الفلك المحيط العامّ، ولهذا لم تنقطع، ولها الإنباء العامّ، وأمّا نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي محمّد ﷺ قد انقطعت، فلا نبيّ بعده ـ يعني مشرِّعاً أو مشرَّعاً له ـ ولا رسولَ وهو المشرِّع. وهذا الحديث قَصَم ظهورَ أولياء الله؛ لأنّه يتضمّن انقطاعَ ذوق العبودة الكاملة التامّة، فلا يطلق عليها اسمُها الخاصّ بها؛ فإنّ العبد يريد أن لا يشارك سيّدَه ـ وهو الله ـ في اسم، والله لم يتسمَّ بنبيّ ولا برسول، وتَسَمّى بالوليّ واتّصف بهذا الاسم، فقال: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البَقَرَة: ٢٥٧]

وقال: ﴿وَهُوَ ٱلْوَلِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الشورى: ٢٨] وهذا الاسم باقٍ جارٍ على عباد الله دنيا وآخرةً، فلم يَبقَ اسم يختصّ به العبد دون الحق بانقطاع النبوّة والرسالة».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنَّ رجال الكمال من أهل الله لا يفتخرون بما هو عَرَضيّ لهم من الربوبية وأسماء الربّ، ولا يَظهرون بها، وإنّما يظهرون بالذاتيات وهي العبودية، ويقتضي كمالُ التحقّق بالعبودية أن لا يشاركوا الحقّ في اسم كالوليّ، وأن يظهروا ويتسمَّوا باسم يخصّهم من حيث العبودية المحضة، وليس ذلك إلاّ النبيَّ والرسولَ، ولم يتسمَّ الله بهما، فلمّا انقطعت النبوّة والرسالة، لم يبقَ لهم منهما اسم يتسمَّون به، فانقصم ظهورُ استظهارهم لأجل ذلك، وهذا سرٌّ عزيز المَنال، لم يُعثَر عليه قبَله، ومَن قَبلَه قالوا بغيره.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«إلاّ أنّ الله لَطَف بعباده، فأبقى لهم النبوّة العامّة التي لا تشريع فيها، وأبقى لهم التشريعَ في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، وأبقى لهم الوراثة، فقال: «العلماء ورثة الأنبياء»[1] وما ثَمَّ ميراث في ذلك إلاّ فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرَّعوه، فإذا رأيت النبيّ يتكلّم بكلام خارج عن التشريع، فمن حيث هو وليّ وعارف، ولهذا مَقامه من حيث هو عالم أتمّ وأكملُ منه من حيث هو رسول أو ذو شرع وتشريع، فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو يُنقَل إليك عنه أنّه قال: الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد ذلك القائلُ إلاّ ما ذكرناه، أو يقولُ: إنّ الوليّ فوق النبيّ أو الرسول، فإنّه يعني بذلك في شخص، وهو أنّ الرسول من حيث هو وليّ أتمّ منه من حيث هو نبيّ ورسول، لا أنّ الوليّ التابع له أعلى منه؛ فإنّ التابع لا يُدرِك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً، فافهم، فمرجع الرسول والنبيّ المشرِّع إلى الولاية والعلم، ألا ترى أنّ الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره، فقال له آمراً: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] وذلك أنّك تعلم أنّ الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أعمال مخصوصة ومحلّها هذه الدارُ، فهي منقطعة والولاية ليست كذلك؛ إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي لم يبق لها اسم، والوليّ اسمٌ باقٍ لله، فهو لعبيده تخلّقاً وتحقّقاً وتعلّقاً».**

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى حقيقتي النبوّة والولاية، وقد وقع في ذلك خَبط عظيم بين العوامّ من حيث جهلهم بهذه الحقائق. فلو عَرَفوا حقائق المراتب

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

على ما هي عليها في نفسها وفي علم الله تعالى، لعلموا الأمر على ما هو عليه، وقد استقصينا القولَ في بيان هذه الحقائق وتوابعها ولوازمها في كتاب «النبوّة والولاية» لنا، وفي كتاب «الختمية» أيضاً، ولقد سبق في الفصّ الشِيثي ما فيه مقنعٌ، وقد يزيد في هذا المقام في الحواشي ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، وفيما أجمل الشيخ جَملُ تفاصيلِ نذكرها وفيه غُنية، وهو أوضحُ، والله الموفِّق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فقوله للعزير: «لَئِن لم تَنتَهِ» عن السؤال عن ماهيّة القدَر «لأمحُوَنَّ اسمك من ديوان النبوّة» فيأتيك الأمرُ على الكشف بالتجلّي ويزول عنك اسمُ النبيّ والرسول، وتبقى له ولايته إلاّ أنه لمّا دلّت قرينة الحال أنّ هذا الخطابَ يجري مجرى الوعيد، عَلم مَن اقترنت عنده هذه الحالةُ مع الخطاب أنّه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار؛ إذ النبوّة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تجري عليه الولاية من المراتب، فيعلم أنّه أعلى من الوليّ الذي لا نبوّة تشريعٍ عنده ولا رسالتَه، ومن اقترنت عنده حالةٌ أُخرى تقتضيها مرتبة النبوّة أيضاً يثبت عنده أنّه وعد لا وعيد، وأنّ سؤاله عليه السلام مقبول؛ إذ النبيّ هو الوليّ الخاصّ».**

يعني: أنّ الخاصّ يستلزم العامّ، فتبقى لعزيرٍ بعد محو اسمه من ديوان النبوّة ولايتُه فَيَنال الأمرَ بالكشف والتجلّي اللذَين هما طريقتا حصول هذا السرّ المطلوب والمسؤول المرغوب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ويَعرف بقرينة الحال»** أي الشخصُ الذي اقترنت عنده القرينةُ الأُخرى **«أنّ النبيّ عليه السلام من حيث ما له في الولاية هذا الاختصاصُ مُحال أن يُقدِم على ما يَعلم أنّ الله يَكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أنّ حصوله محال، وإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت وتقرّرت أُخرِجَ هذا الخطابُ الإلهي عنده في قوله: «لأمحُونَّ اسمك من ديوان النبوّة» مُخرَجَ الوعد، وصار خبراً يدلّ على مرتبة باقية، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلّ لشرع يكون عليه أحد من خلق الله في جنّة ولا نارٍ بعد الدخول فيهما. وإنّما قيّدناه بالدخول في الدارين الجنّة والنارِ، لما شرع الله يوم القيامة لأصحاب العَثَرات والأطفال الصِغار والمجانين يوم القيامة، فيَحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنّة، فإذا حُشروا في صعيد واحد بمَعزل من الناس، بُعث فيهم نبيّ من أفضلهم وتَمَثَّل لهم نار يأتي بها هذا النبيُّ المبعوث في ذلك اليوم، فيقول لهم: أنا رسول الحق إليكم، فيقع عندهم التصديقُ ويقع التكذيبُ عند**

بعضهم، ويقول لهم: اقتحموا هذه النارَ بأنفسكم، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان أهلَ النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها، سَعِد ونال الثوابَ العمليَّ، ووجد تلك النارَ برداً وسلاماً، ومن عصاه استحقّ العقوبة، ودخل النار، ونزل فيها بعمله المخالف؛ ليقوم العدل من الله من عباده وكذلك قوله: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القَلَم: ٤٢] أي أمرٍ عظيم من أُمور الآخرة، ﴿وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ﴾ [القَلَم: ٤٢] فهذا تكليف وتشريع، فمنهم من يستطيع، ومنهم من لا يستطيع وهم الذين قال الله فيهم: ﴿وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ﴾ [القَلَم: ٤٢] كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله بعضُ العباد كأبي جهل وغيره. فهذا قدر ما بقي من التشريع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنّة والنار، فلهذا قيّدناه، والحمد لله».

قال العبد: كلّ هذا التشريع تكليف بأمر ونهي ومحلّه الدنيا، والذين لم يستأهلوا في الدنيا وحُسِمت أعمارهم، وبعد الدار الدنيا لا دارَ إلاّ الجنّةَ والنار، واستحقاقُ الدخول فيهما وإن كان بفضل الله أو بسخطه، فإنّهما بحسب الأعمال الصالحة أو غيرها، وهؤلاء ليس لهم عمل، فأبقى الله ـ تعالى ـ من حضرة الاسم الحَكَم وحضرة الاسم العَدل قدراً من الشرع وأخّر هذا القدرَ من التشريع؛ لظهور الاستحقاق ونيل الثواب والعقاب، بحسب الإجابة والطاعة أو المعصية والمخالفة، والله عليم حكيم.

[١٥] فصُّ حكمةٍ نبويّة في كلمة عيسوية

قال العبد: أُضيفت هذه الحكمة النبوية إليه عليه السلام لاختصاصه بالنبوّة وهو في المهد قبل بلوغه إلى زمان البعث للنبوّة، كما أشار إليه الكامل ﷺ: «ما بُعث نبيّ إلاّ على رأس أربعين»(١) فإنه عليه السلام قد أنبأ أُمّه ـ وهو في بطنها ـ بقوله: ﴿أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريَم: ٢٤] وبقوله في المهد: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريَم: ٣٠] كما مرّ في الفهرس ويأتي فيما بعدُ.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«عن ماء مريمَ أو عن نفخ جِبرين | في صورة البشر الموجود من طينِ
تَكَوَّن الروحُ في ذاتِ مطهَّرة | من الطبيعة تدعوها بسجّين؟»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ تكوّن الروح في حكم النظر العقلي يجوز أن يكون عن نفخ جبرئيل عليه السلام فإنّه الروح الأمين على أنباء الله التي أنبأ بها جميعَ الأنبياء عن الحق بنبوّاتهم، ويجوز أن يكون من حيث طهارة المحلّ وهو مريمُ عليها السلام فإنّها أيضاً مُنَبأة من عند الله بما يكون عنها بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ﴾ [آل عِمرَان: ٤٥] وذلك عين الإنباء من عند الله وقد أنبأت نبيَّ الله زكريّا بقولها: ﴿هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عِمرَان: ٣٧]، فصَلُحت إضافةُ تكوُّن عيسى عليه السلام نبيًّا عن نفخ جبرئيل الأمين في صورة البشر، وعن مائها الطاهر، وعنهما معاً، ومقتضى الكشف أنّ النبوّة كانت مُدرَجةً في الكلمة الإلهية وهي وجود عيسى، فبدأ ـ رضي الله عنه ـ في نظمه مستفهماً لهذا الاحتمال في النظر العقلي، قال: الأصل في وجود نشأته عليه السلام إمّا جبرئيلُ عليه السلام أو مريمُ عليها السلام أو هما معاً. وفي الكشف الاسمُ هو الكلمة الإلهية التي أنبأ الله بها أُمَّه وجبرئيل بكلّ نبأ واقع على لسانه وفي قلب أُمّه وعن جبرئيلَ بالنسبة إلى أُمّه وإليه،

(١) لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

لأنّ الإنباء الحقيقي إنّما هو للوجود المتعيِّن في مظهرية كلٍّ منهم، وهو الكلمة والروح الحقيقي.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها فزاد على ألفٍ بتعيين»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى إقامة روح الله في الصورة البشرية الطبيعية من جهة أُمّه؛ فإنّ تكوُّن الروح بشراً إنّما كان من أجل المحلّ القابل وهي الطبيعة؛ فإنّ وجود مريمَ من أظهر المظاهر الطبيعية وأصفاها، ووجوده ﷺ ضَربُ مَثَلٍ وإنباءٌ من الله ـ لمن عقل عنه ـ لوجود الروح الإنساني الكمالي عن الطبيعة من حيث التعيّن وظهور أحكام الروح وآثاره وقواه في مظاهرها الطبيعية الجسمانية؛ لأنّ الروح الإنساني بعينه حادث بحدوث البدن، ولم يكن هذا التعيّن موجوداً قبل النشأة الطبيعية؛ فإنّ وجود الروح قبل وجود البدن وجود روحاني في صورةٍ روحانية نورانية فلكية وعرشية ونورية ومثالية، وإنّما ظهرت آثار قواه وتصرّفاتِها في العالم مظاهرها بين البدن، ومتعلَّقُ الحدوث إنّما هو التعيّن، والحدوثُ في الصور العنصرية والمزاج الجسماني، وليس ذلك إلاّ لقواها وآثارها وتصرّفاتها في الأرواح الثلاثة: الطبيعيِّ والحيواني والنفساني، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«رُوحٌ من الله لا من غيره فلذا أحيا المواتَ وأنشا الطيرَ من طين»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ هذا الروح الكامل مَظهر الاسم «الله» وأنّ النافخ له هو الله من حيثُ الصورةِ الجبرئيلية، ليس من حضرة اسم آخَرَ من الأسماء التابعة الفرعية، فإنّ كَلِم أرواح سائر الأنبياء ـ كما علمتَ ممّا تقدّم ـ وإن كانت من حضرة الاسم «الله» ولكن من حيث تجلّيه من سائر الحضرات الإلهية إلاّ أنّه من باطن أحدية جمع الحضرة الإلهية، كما مرّ في شرح فصّ شِيثٍ ﷺ فتذكّر، فتعيُّن هذا الروح من باطن الحضرة الإلهية، ولهذا قال الله ـ تعالى ـ إنّه روح الله وكلمته، فالكلمة لباطن الله وهويّتِهِ الغيبية، والروحُ لله، ولهذا هو عبد الله ومظهره وقد ظهر به، من الدلائل على ذلك الإحياءُ والإبراءُ والخلقُ.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

يشير - رضي الله عنه -: إلى الإحياء والخلق، فإنّ الإحياء من خصوص الإلهية وكذلك الخلق، ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٩] فلمّا ظهرا منه، صحّ له نَسَبٌ من الاسم الله، فأثّر بالإحياء والإبراء وقد عجز عن ذلك غيرُه - في الصور العالية الإنسانية، وأثّر في الدون بالخلق، وهو صورة الخُفّاش.

قال - رضي الله عنه -:

«الله طهّره جسماً ونزّهه رُوحاً وصيّره مِثلاً لتكوينِ»

يشير - رضي الله عنه - إلى أنّ جسمانيّته تمثُّليّ روحاني، ليس فيها من التلوينات الطبيعية البشرية ما يقدح في روحانيته؛ فإنّ صورته روح متجسِّد في رأي العين وليس فيها من الجسم إلاّ حقيقة الجسمية التي بها يثبت متحيِّزاً لعيان العيون، ويبقى كذلك مدّةً مديدةً. وذلك من طينة أُمّه الطيّبة الطاهرة، وتنزيه روحه عن التقيّد بمرتبة جزئيّة من مراتب الأسماء وعن آثار الطبيعة فيه، كما في غيره من الأرواح البشرية؛ فإنّها بحسب الطبيعة والصور الجسمانية، بخلاف صورته - صلوات الله عليه - فإنّها روحانية بحسب الروح، فلا يقيّده حيّز بالحصر والحبس، بل هو مطلق، ولهذا ما قُتل وما صُلب في الصحيح - كما أخبر الله عنه - ولكن خُيِّل لهم ذلك، وشُبِّه شِبهُه حين أُلقي شبهُه على مَن سعى في دمه، وكذلك جميعُ أحواله الطبيعية من الأكل والشرب تمثيل إلا ما قال الله - تعالى - عنه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] في رأي العين، فكان يتغذّى بروحانية الطعام الذي يُريهم أنّه يأكله أو يشربه لا غير.

وأمّا تصيّره مِثلاً فهو بتكوين الجوهر الطيري من الطين، وتكوين الأعراض من الحياة والصحّة والألوان بلا مادّة ظاهرة، فصحّت له المِثليةُ من هذه الوجوه ظاهراً في نشأته الأُولى النبويّة، ويكونه خليفة الله في نشأته الثانية بختمية الولاية العامّة، كما علمتَ في شرح الفصّ الشيثي، فتذكّر.

قال - رضي الله عنه -: **«اعلم: أنّ من خصائص الأرواح أنّها لا تَطَأ شيئاً إلاّ حَيِيَ ذلك الشيءُ وسَرَت الحياة فيه، ولهذا قبض السامريّ ﴿قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾** [طه: ٩٦] **الذي هو جبرئيلُ وهو الروح، وكان السامريّ عالماً بهذا الأمر. لمّا عَرَف أنّه جبرئيلُ، عرف أنّ الحياة قد سَرَت فيما وَطِىء عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول - بالصاد أو بالضاد - أي بملءِ يده أو بأطراف أصابعه، فنبذها في العِجل فخار العجلُ؛ إذ صوت البقر إنّما هو الخُوار، ولو أقامه صورةً أُخرى نُسب إليه اسمُ**

الصوت الذي لتلك الصورة كالرُغاء للإبل والثُؤاجِ للكِباش والثُغاء للشِياه، والصوتِ للإنسان، أو النطقِ أو الكلام».

قال العبد: قد علمتَ فيما تقدّم أنّ الروح نَفس رحماني، فالحياة ذاتية له، وإذا أثّر أو باشر بصورته المثالية جسماً من الأجسام، ظهر سرّ الحياة فيه بحسب صور ذلك الجسم، والجسمُ ليست له الحياة التي تفيد الحركة والحسّ الخاصّة بالحيوان، وإنّما هي من خاصّة الروح.

ثمّ الروح إذا كان كليًّا يكون تأثيره بحسبه وبحسب قوّته، وجبرئيلُ هو الروح الكلّي المسلَّط على عالم العناصر كلِّها وسلطانها، ومقامه سدرة المنتهى، وليس كما يزعم الفلاسفة أنّه العقل الفعّال يَعنُون روح فلك القمر؛ فإنّ روحانية فلك القمر هو إسماعيلُ، وليس بإسماعيلَ النبيِّ، بل هو ملك مسلَّط على عالم الكون والفَساد، هو من أتباع جبرئيلَ عليه السلام. وليس لإسماعيلَ حكمٌ فيما فوق فلك القمر، ولا لجبرئيلَ فيما فوق السدرة، وحكمه على السماوات السبع وما تحتها من الأسطَقِسّات والعناصر والمواليد، فلمّا ظهر هذا الروح الأمين الكلّي متمثّلاً على البُراق، والبراقُ أيضاً روح متمثّل كذلك من روح البراق المتمثّل أثّر في التراب الذي وطىء عليه، فَسَرت فيه الحياةُ؛ لقوّة روحانيته المتعدّية، فلمّا نُبذ التراب في تلك الصورة المُسَوّاةِ على صورة البقر، أثّر فيها من الحياة هذا القدرَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فذلك القدرُ من الحياة السارية في الأشياء يسمّى لاهوتاً».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا كانت الحياة من خصوص الإلهية، فأيّ شيء سَرَت فيه الحياةُ ـ أيَّ نوع كان من أنواع الحياة المختلفة الظهور في الأجسام القابلة التي تسري فيها ـ يسمّى لاهوتاً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والناسوت هو المحلّ القائم به ذلك الروحُ، فسمّي الناسوتُ روحاً بما قام به».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ بالتضمّن، ولكن إذا كان الروح قائماً بصورةٍ إنسانية يسمّى ناسوتاً بالحقيقة، وإذا قام بغير الصورة الإنسانية، قد يسمّى ناسوتاً بالمجاز؛ لكونه محلاً للاّهوت.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فلمّا تمثَّل الروح الأمين الذي هو جبرئيلُ عليه السلام لمريمَ بشراً سويًّا، تخيّلت أنّه بشر يريد مُواقَعَتَها، فاستعاذت بالله منه استعاذةً بجمعيّة منها**

ليخلّصها الله منه؛ لما تَعلم أنّ ذلك ممّا لا يجوز، فحصل لها حضورٌ تامّ مع الله وهو الروح المعنوي».

يعني - رضي الله عنه -: أنّ حضورها لأجل التنفيس عنها استدعى روحاً معنوياً؛ لأنّه لا يكون إلاّ بتَجَلٍّ نفَسي رحماني في معنى الإنسان.

قال - رضي الله عنه -: **«فلو نَفَخ فيها في ذلك الوقت على تلك الحالة، خرج عيسى لا يُطيقه أحد؛ لشَكاسة خُلقه لحال أُمّه»**.

يعني: أنّ ظهور الروح وتعيُّنَه في كل محلّ إنّما يكون بحسبَ حال، فلمّا كانت حال مريم عليها السلام حالَ الاستعاذة والضجر والتحرّج من تخيّلها وقوع المواقعة، فلمّا رأت صورةً بشرية على صورة التقيّ النجّار، وكانت متبتّلةً إلى الله، زاهدةً في الدنيا وفي النكاح، حَصورةً، فخَرِجت نفسُها ممّا رأت، فلو نفخ جبرئيل فيها روح الله وكلمته وأمانته على تلك الحالة، لسَرَت حالتُها في الروح، فخرج كذلك مُنَكَّسَ الخلق لا يطيقه أحد، فعلم الروح الأمين منها ذلك، فأنِسها بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ﴾ [مريَم: ١٩].

قال - رضي الله عنه -: **«فلمّا قال لها: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ﴾ [مريَم: ١٩] جئت ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريَم: ١٩]، انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها، فنَفَخ فيها في ذلك الحين عيسى، فكان جبرئيلُ ناقلاً كلمةَ الله لمريمَ، كما يَنقل الرسول كلامَ الله لأُمّته وهو قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، فسَرَتِ الشهوة في مريَم، فخُلق جسم عيسى من ماءٍ محقَّق من مريمَ ومن ماء متوهَّم من جبرئيلَ سرى في رطوبة ذلك النفخ؛ لأنّ النفخ من الجسم الحيواني رَطب؛ لما فيه من رُكن الماء، فخُلق جسم عيسى من ماء متوهَّم ومن ماء متحقِّق، وخرج على صورة البشر من أجل أُمّه ومن أجل تمثُّل جبرئيلَ في صورة البشر، حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد»**.

قال العبد: أمّا سراية الشهوة في مريمَ فبأمر الله ﴿لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفَال: ٤٢]، ولا سيّما وكان الله قبلَ ذلك أنبأ مريمَ وبشّرها ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ﴾ [آل عِمرَان: ٤٥] ابنُ مريمَ، أي تولّد منها روح حين ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ﴾ [آل عِمرَان: ٤٧] وإنّما قالت ذلك بحكم العادة المتعارف في التوليد البشري، فلو غَلب عليها إذ ذاك شهودُ قدرة القدير، لم تَقُل ذلك بحكم العرف، بل بحكم الكشف والشهود، فقال المَلَك: ﴿كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ﴾ [مريَم: ٢١]، أي خلقُ الولد بلا مسّ البشر بصورة الوِقاع، ﴿وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ

﴿وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريَم: ٢١] هذا في وقت النفخ، والذي قبل ذلك وهي في محرابها ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٤٥] الآيةَ، فانتظرت ذلك من الله، فلمّا قال جبرئيل: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [مريَم: ١٩] تذكّرت وزال عنها القبضُ، فسَرَتِ الشهوة من حيث ما اشتهرت، وتمنّت وقوعَ ما بشّرها الله به، فنفخ أمين الله عند انشراح صدرها روحَ الله، فخرج منشرِحَ الصدر، غالباً عليه البسطُ، حَسَنَ الصورةِ، بَسّاماً، طليقَ الوجه، مستبشراً، رزقنا الله وإيّاك الاجتماعَ به يقظةً ورؤياً في الدنيا والآخرة؛ إنّه قدير.

وأمّا خلق جسم عيسى عليه السلام من ماءٍ محقّق فمن حيث سراية الشهوة فيها، ومن ماء متوهَّم فمن حيث توهّم مريمَ أنّ الرسول بشر أو روح في صورةٍ بشرية، وإذا ظهر الروح في صورة بشرية بأمر الله لإيجاد الولد، فبما زعمت عرفاً لا يكون إلاّ من ماء الرجل، فتأثّرت بالوهم، فوُجد من ذلك ماء روحاني نوراني، منه خُلق جسم الروح ـ صلوات الله عليه ـ ثمّ الروحُ لمّا لم يكن جسمانياً وليس فيه ماء حسّي عرفاً، ولكن في قانون التحقيق لمّا تحقَّقتَ ممّا أسلفنا في هذا الكتاب أنّ الأرواح وإن كانت غير متحيِّزة ولكن في قوّتها ومن شأنها أنّها شاءت أو شاء الحق، ظهرت في صورة متمثّلة كالمتحيّز وحينئذٍ أُضيف إليها ما يضاف إلى تلك الصورة الجسمية من الأوصاف والأحكام واللوازم، فلمّا ظهر الروح الأمين لمريمَ في صورةٍ مِن شأنها أن يكون الولد عند التوليد من مائها، أعني صورةَ البشر السَوِيِّ، أي التامِّ الخَلقِ، فتوهّمت عليها السلام من حيث هذا السرّ ـ مضافاً إلى ما ذكر قبلُ ـ أن يكون الولد من ماء وبه النفخ الواقع من الصورة الجبرئيلية التمثيلية في صورة البشر، فظهرت رطوبة الحياة الروحيةِ من ذلك الريح المنفوخ وهو هواء حارّ رَطب، ولا سيّما وجبرئيل سلطانُ العناصرِ أجرى في نَفَسه الرحماني روحَ الماء والحياة الذي عليه عرش الرحمٰن، فتكون صورة الروح الظاهرةُ من هذا الماء الروحاني الإلهي الرحماني الساري في الماء البشري المريمي القدسي.

وأمّا خروجه على صورة البشر فلأنّ صورته نتيجة الصورة البشرية من جانب جبرئيلَ ومن جانب أُمّه، فأشبه الأصلَ، ولِما ذكره سلام الله عليه فاذكر، حتى لا يكون التكوين والإيجاد الإنساني إلاّ بالصورة الإنسانية تشريفاً لهذه الصورة وتنزيهاً أن يتكوّن إلاّ عن الإنسان في الإنسان، فإنّ خلق الإنسان مخصوص بالله من كونه متجلّياً في صورة إنسانية، ولهذا خمّر طينةَ آدمَ بيديه أربعين صباحاً، فكان الله ـ تبارك وتعالى ـ يتجلّى في صورةٍ إنسانية وتخمّر طينة في مادّة نورية لاهوتية، من حيث الأحدية

الجمعية البرزخية العظمى التي مرّ مِراراً ذِكرها، فتذكّر، وكذلك الله ما تجلّى من حضرة من الحضرات لإيجاد نوع أو جنس فما دونها وما فوقها إلاّ على صورة ذلك النوع والجنس والصنف والشخص الذي يريد إيجاده كائناً ما كان، وبعد خلقه تامًّا كاملاً ارتضاه صورةً له، وكان هو ربّه وروحَه، فهو صورةُ أنانيّة الحقّ، وهويتُها ـ من حيث ذلك التجلّي الأوّل الذي تجلّى لإيجاده ـ على صورة عينه الثابتة، فافهم ـ وما أظنّك تفهمُ ـ إن شاء الله العليم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فخرج عيسى يحيي الموتى؛ لأنّه روح إلهي، وكان الإحياء لله والنفخ لعيسى، كما كان النفخ لجبرئيل والكلمة لله»**.

قال العبد: اعلم: أن الكَلِم وإن كانت كثيرةً بحسب حضرات المتكلّم منها، ولكنّها تنحصر في أُمّهاتٍ ثلاث:

كلمةٌ هي هيئةٌ أحدية جمعيةٌ من حروفٍ ظاهرة مُلكية شهادية كونية جسمانية كسائر الموجودات الجسمانية، فإنّ كل موجودٍ موجودٍ جسمانيٌّ كلمةٌ إلهية كذلك.

وكلمةٌ هي هيئةٌ جمعية من حروفٍ باطنة ملكوتية روحانية، كالموجودات الإبداعية الروحية كالأرواح والعقول والنفوس والملائكة، فإنّها كلمات رحمانية قدسية طاهرة سُبُّوحيّة.

والثالثة: كلمة هي هيئة أحدية جمعية بين حقائقَ حرفيةٍ إلهية، وحروفٍ روحية جسمانية وهي حقائق الكُمَّل من النوع الإنساني، ولكنّ الغالب على كل واحد من الكمّل حكمُ مرتبةٍ من هذه المراتب، فكانت الكلمة العيسوية المسيحية الظاهرة هيئةً أحديةً جمعية بين حقائقَ حرفيةٍ إلهية، وحقائقَ حرفية روحية إلهية أيضاً، وحقائق حرفية جسمانية روحانية إنسانية في مرتبة البطون، والغالب على حرف جسمانيته الحروفُ الروحية والغالب على حرف روحيته الحروف اللاهوتية، ولهذا قيل فيه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المَائدة: ١٧] غلطاً من جِهة القائل المنحرف، فلو قالوا: هو الله، لم يكن غلطاً؛ فإنّ هوية الصورة العيسوية المسيحية الروحية لله، كما أنّه هوية الإنّيات كلِّها بلا حصر في شيء منها، ولكنّهم ادّعوا الحصر، فكفروا وجهلوا وغلطوا، فافهم؛ فإنّه بحث شريف لطيف عالٍ غالٍ، حقّقنا الله وإيّاك بتحقّقه وتحقيقه بحسن توفيقه؛ إنّه على ما يشاء قدير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فكان إحياء عيسى للأموات إحياءً محقَّقاً من حيث ما ظهر عن نفخه»**.

يعني: من حيث حصول الإحياء عن نفخه ظاهراً رأيَ عين، فتصحّ إضافة الإحياء إليه بمَشاهد الحسّ عرفاً عاديًا وتحقيقاً أيضاً؛ لأنّ هويته الله، وهو أحدية جمع اللاهوت والروحية والصورة، فيضاف إليه حقيقةً من حيث هويته اللاهوتية، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما ظهر هو عن صورة أُمّه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: في المعتاد من إيلاد الأولاد، وبهذا الوجه أُضيف إلى أُمّه ونُسب إليها، فقيل فيه: إنّه عيسى ابن مريم، وهكذا إضافة الإحياء إلى الصورة العيسوية النافخة للإحياء.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكان إحياؤه أيضاً متوهَّماً أنّه منه، وإنّما كان من الله، فجُمع لحقيقته ـ التي خُلق عليها كما قلناه ـ أنّه مخلوق من ماء متوهَّم وماء محقَّق، ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه وبطريق التوهّم من وجه، فقيل فيه من طريق التحقيق: «ويحيي الموتى» وقيل فيه من طريق التوهّم: ﴿فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾** [المَائدة: ١١٠] **فالعامل في المجرور يكون «تكون» لا «تنفخ» ويحتمل أن يكون العامل فيه «تنفخ» فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسيّة»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى أنّه لمّا كان أصل خلقته من متحقِّق ومتوهَّم، ظهر ذلك في فعله الذي هو فرعٌ عليه متوهَّمُ الإضافة إليه من وجه، ومتحقِّق الإضافة إليه أيضاً من آخَرَ، فاعتبر الحقُّ في العبارة المعجزة القرآنية كلا الوجهين؛ لكونهما من مقتضى أصل خلقته، فقال في الأوّل: ﴿فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المَائدة: ١١٠] فكان التقدير يكون المنفوخ فيه بإذن الله طائراً، فيكون العامل في المجرور ـ أعني «بإذن الله» ـ «تكون» لا «تنفخ»، فيكون الموجب لكونه طيراً بإذن الله، فيكون طائراً بنفخه.

سرّ للخواصّ ـ اعلم: أنّ حقيقة الإذن أمر من الله، يمكّن المأذونَ له من إيجاد الفعل الخارق للعادة الذي لا يضاف إلاّ إلى الله عرفاً عادياً، ثمّ إنّ تمكين الله ـ تعالى ـ للعبد وأمرَه بذلك إنّما يكون بخصوص استعدادِ ذاتي للعبد من حيث صورته المعلومية لله أزلاً وعينِه الثابتة، لأنّ الله علم من حقيقة قفداء[1] العبد أنّ له صَلاحِيةً في الوجود

---

(١) قال في لسان العرب: «القفد جنس من العمة، واعتمّ القَفَد والقفداء إذا لوى عمامته على رأسه ولم يسدلها؛ . . . والأقفد من الرجال: الضعيف الرخو المفاصل، وقفدت أعضاؤه قفداً». هذا ولم يظهر لي المعنى الذي قصده المؤلف من هذه الكلمة، وعلى كل حال فالمعنى العام واضح بدون هذه الكلمة.

وقابليةً في الحقيقة لمثل هذا التمكين والأمر من الله بخلاف غير المأذون، فهو من قَدَم الصدق الذي كان له عند ربّه المليك المقتدر، اقتضى هذا العبد بتلك الخصوصية من الله هذا النوع من العناية والتمكين، فأظهر الله في الوجود العيني من العبد هذا التمكينَ ممّا كان عليه في وجوده العلمي، فإذن الله هو تمكين العين الثابتة، وحُسنُ تأتّيها باستعدادها الذاتي للوجود الحق أن يُظهر هذا التمكينَ والإذنَ فيه بالحق، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وكذلك** ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ﴾ [المَائدة: ١١٠] **وجميعَ ما ينسب إليه وإلى إذن الله وإذن الكناية في مثل قوله:** ﴿بِإِذْنِي﴾ [المَائدة: ١١٠] **و**﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: ٤٩] **فإذا تعلّق المجرور بـ«تَنفُخُ» فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر عن النافخ بإذن الله، وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن، فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله، فيكون العامل عند ذلك «فَتَكُونُ» فلولا أنّ في الأمر توهّماً وتحققاً، ما قبلت هذه الصورةُ هذين الوجهين، بل لها هذان الوجهان؛ لأنّ النشأة العيسوية تعطي ذلك**» كلّ هذا ظاهر بيِّن.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وخرج عيسى من التواضع إلى أن شَرَّع لأُمّته أن** ﴿يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبَة: ٢٩] **وأنّ أحدهم إذا لُطِم في خدّه وضع الخدَّ الآخَرَ أن يَلطِمه، ولا يرتفعُ عليه، ولا يطلبُ القصاصَ منه، هذا له من جِهة أُمّه؛ إذ المرأة لها السُّفل؛ فلها التواضع؛ لأنّها تحت الرجل حكماً وحسًّا**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ بقوله: «حكماً» ما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النّساء: ٣٤] وقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقَرَة: ٢٢٨] و﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النّساء: ١١] وغيرَ ذلك. وأمّا حسًّا فظاهر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وما كان فيه من قوّة الإحياء والإبراء فمن جِهة نفخ جبرئيلَ في صورة البشر فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر، ولو لم يأتِ جبرئيل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد، لكان عيسى** عليه السلام **لا يحيي الموتى إلاّ حين يتلبّس بتلك الصورة ولو أتى جبرئيل في صورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان ـ إذ لا يخرج عن طبيعته ـ لكان عيسى لا يحيي الموتى إلاّ حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جِهة أُمّه، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى: «هو لا هو» وتقع الحيرة في النظر إليه**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ فيما سَرَدنا وأوردنا من نصّ الفصّ إلى أنّ الإحياء والإبراء من خصائص الأرواح؛ لكونها جملة أسماء اللاهوت، وإحياءُ عيسى لما أحيا من جِهة جبرئيل الأمين؛ فإنّ الحياة للأرواح ذاتيةٌ؛ فإنّها أنفاس رحمانية، وإحياءُ عيسى وغيره ممّن أحيا فمن الروح الأمين أو غيره، فلا يكون الإحياء منه إلاّ إذا كان عيسى على تلك الصورة التي كان عليها جبرئيلُ حين تمثَّلَ لإلقاء الكلمة إلى مريم، وفيما ذُكر ـ رضي الله عنه ـ إشارة أيضاً إلى أنّ جبرئيلَ سلطانُ العناصر، وأنّ له أن يَظهر في السماوات السبع وما تحتها من العنصريات والعناصر لأهلها بأيّ صورةٍ شاء من صور العنصريات بحسب الموطن والمقام والمناسبة واستعدادِ مَن ظهر له، وأنّ صورته الأصليةَ غير عنصرية، بل طبيعيةٌ نورية ما بين الثامن والسابع، وأنّه ليس له أن يَخرج عن هذه الطبيعة التي هي له بالأصالة إلى ما فوقها إلاّ أن يشاء الله، فهو لا يتعدّى سدرةَ المنتهى، فلو كان تمثُّل جبرئيلُ عند النفخ في صورةِ عنصر أو عنصرين، لما كان الإحياء من عيسى إلاّ بعد ظهوره بتلك الصورة، ولو كان جبرئيل إذ ذاك في صورته الأصلية الطبيعية النورية، لكان الحكم كالحكم في الواقع، فلم يكن يحيي عيسى إلاّ إذا ظهر في صورة جبرئيلَ الأصليةِ مع جمعه بين ذلك وبين صورته البشرية من جهة أُمّه؛ إذ لا يخرج على كل حال عن صورته الأصلية وطبيعته، فلا بدّ له من الظهور بصورة أصله من جهة جبرئيل ومن جهة أُمّه، حتى لا يخرج بالكلّية عن طبيعته وصورته الإنسانية، فيقال فيه: «هو لا هو» وفات المراد المطلوب وهو إحياؤه وإبراؤه في صورةٍ بشرية، وإلاّ لكان إحياء عيسى على ذلك التقدير في تلك الصورة الجبرئيلية مع الصورة البشرية، فيراه الرائي متحوّلاً من صورته العيسوية إلى صورته الجبرئيلية ووقعت الحيرة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما وقعت في العاقل عند النظر الفكريّ، إذا رأى شخصاً بَشَريًا من البشر يحيي الموتى ـ وهو من الخصائص الإلهية ـ إحياءَ النطق لا إحياءَ الحيوان، بقي الناظر حائراً؛ إذ يرى الصورة بشراً بالأثر إلهياً».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: كان يحيي بالنطق، فيقول: قم حيًّا بالله أو بإذن الله أو باسم الله، فتَخرج الموتى بالنطق والدعاء، فتُجيبه فيما كلّمها به نطقاً، لا إحياء الحيوان الذي يبقى حيًّا عمراً على ما نُقل في قصّة أنّه أحيا بنطقه سام بن نوح عليه السلام فشهد بنبوّته، ثمّ ترجّع على حالته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فأدّى بعضهم فيه»** أي عند إحيائه الموتى **«إلى القول بالحلول»** يعني نسبوا الإحياء إلى الله حالَ حلوله في صورة عيسى **«وأنّه هو الله بما**

أحيا به الموتى، ولذلك نُسبوا إلى الكفر وهو السَتر؛ لأنّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورةٍ بشرية عيسى، فقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المَائدة: ١٧] **فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام**». بعد قولهم: إنّ الله هو، وقال: «**لا بقولهم هو الله**» يعني: لم يكفروا بقولهم: إن الله هو؛ فإنّ الله هو لنفسه هو. «**ولا بقولهم: المسيح ابن مريم**» بل حصروا الله في هوية عيسى ابن مريم، ولم يكفروا بقولهم: إنّ الله هو حَملاً لهوية عيسى على الله؛ إذ هوية عيسى مع هوية العالَم كلِّه هو الله المتجلّي بوجوده الحق في جميع العالم أبداً، كما مرّ، ولكن كفروا بوصفهم هوية الله في صورة ابن مريم على التعيين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتيّة البشرية بقولهم: ابن مريم وهو ابن مريم بلا شكّ، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الإلهيةَ للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداءً في صورةٍ بشرية هي ابن مريمَ، ففصلوا بين الصورة والحكم، لا أنّهم جعلوا الصورة عينَ الحكم**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّهم قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المَائدة: ١٧]، ففصلوا بين الصورة المسيحية المريمية وبين الله بالهوية، ولم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنهم نسبوا الأُلوهية القائمة بذات الله إلى الصورة المسيحية وما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهوية بين الصورة العيسوية وبين الحكم بحمل اللاهوت على الهوية، فاقتضت حصرَ الإلهية في عيسى بن مريم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداءً في صورةٍ بشرية هي ابن مريم**».

أي جعلوا الله بهويته موضوعاً، وحملوا الصورة عليه فحدّدوا الهوية الإلهية وجعلوها محصورةً في صورة الناسوت المعيّنة وهي غير محصورة، بل له هوية الكلّ، فجمعوا بين الكفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهوية الإلهية في عيسى، وبين الخطأ بأنّه ليس إلاّ فيه ـ أي هي هي هو لا غير، وقد كان هو عينَ الكلّ ـ ولا في البعض، بل مطلقاً في ذاته عن كل قيد وإطلاق، كما عرفت.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**كما كان جبرئيلُ في صورة البشر ولا نفخَ، ثم نفَخ، ففصل بين الصورة والنفخ، وكان النفخ من الصورة، فقد كانت الصورة ولا نفخ، فما هو النفخ من حدّها الذاتي**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ هذا الاختلاف كما كان بين حقيقة الصورة البشرية؛ لكون الصورة متحقِّقة بلا وجود النفخ، وليس النفخ من ذاتيات الصورة البشرية، فكذلك كانت الهوية الإلهية موجودةً متحقِّقة بلا صورة عيسوية، وكانت الصورة العيسوية أيضاً، قبل ظهور الإحياء الإلهية المنسوبة إليه، من حيث ذاك الإحياء، فليست هذه الصورة من حدّ الأُلوهية، ولا الأُلوهية وهويّتُه من حدّها، فكذلك ولذلك وقع الاختلاف بالفصل في هذه الصورة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ما هو؟ فمَن ناظَرَ فيه من حيث صورته البشرية، فيقول: هو ابن مريم. ومن ناظر فيه من حيث الصورة المتمثِّلة البشرية، فينسبه لجبرئيل. ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى، فينسبه إلى الله بالروحية».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: يقول من حيث إنّه أحيا الموتى: هو روح الله، أو كلمة الله، أو هو الله، أو هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيّين، وأنّه ابن مريم من حيث الصورة الناسوتية، ومنهم من ينسبه إلى الروح الأمين من كونه نافخاً له في الصورة البشرية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فيقول: روح الله، أي منه ظهرت الحياة فيمن نَفخ فيه، فتارة يكون الحق فيه متوهَّماً ـ اسمَ مفعولٍ ـ وتارة يكون المَلَك فيه متوهَّماً، وتارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهَّمة، فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه، فهو كلمة الله وهو روح الله، وهو عبد الله، وليس ذلك في الصورة الحسيّة البشرية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحَه في الصورة البشرية، فإنّ الله إذا سوّى الجسمَ الإنساني ـ كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ﴾ [الحِجر: ٢٩] نَفخ فيه هو تعالى من روحه، فنُسب الروحَ في كونه وعينِه إلى الله تعالى، وعيسى ليس كذلك، فإنّه اندرجت تسويةُ جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي، وغيرُه ـ كما ذكرنا ـ ليس كذلك».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ صورة عيسى تكون بنفخ الروح الأمين، فجسمه روح متجسِّد متمثِّل في مادّة، يعني الرطوبةَ التي في النفخ للإحياء والحياة، وغيرُ عيسى ليس كذلك؛ لأنّ المَلك ـ بإذن الله ـ أو الله ينفُخ فيه الروحَ بعد تسوية الجسم وإعداد الصورة البشرية المُسوَّاة المخلَّقة في الرحم.

ثم قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ: **«فالموجودات كلُّها كلمات الله التي لا تَنفد؛ فإنّها عين «كُن» و«كن» كلمة الله، فهل تُنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه، فلا تُعلم ماهيتها، أو ينزل هو ـ تعالى ـ إلى صورة مَن يقول له: «كن» فيكونُ قولُ: «كن» حقيقةً لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد، وبعضهم إلى الطرف الآخَر، وبعضهم يَحار في الأمر، ولا يدري»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى أنّ الموجوداتِ كلَّها لمّا كانت تعيّناتِ الوجود الحق وتنوّعاتِ صور تجلّياته الإلهية، فهي كلمات الله على ما مرّ مِراراً، ولأنّها صور «كُن» فهي تحتمل اعتبارين:

أحدهما: اعتبارها من حيث وجودها الحقّ: فتُترك مطلقة على حقيقتها، فلا تُعلم حقائقها، فإنّها كلمات الله المطلقاتُ، كهو مطلقاً.

والاعتبار الثاني: اعتبار تنزّل الوجود الحق إلى صور التعيّنات، فيكون المتعيِّن عينَ التعيّن، فيكون كلمة «كن» إذن عين الصورة، فذوق بعض العارفين اعتبر الوجه الأوّل، فقال: التعيّن عين المتعيِّن بذلك التعين، والمتعينُ عين الحقيقة المطلقة غير المتعيِّنة، وعلى إطلاقه.

وبعضهم قالوا: نزل عن الإطلاق بالتعين فتعيَّن، فكان الوجود الحق المتعيّن في كل تعيّنٍ عينَ التعيّن وبحسبه على التعيين.

وبعضهم رأى احتمال الاعتبارين معاً من غير ترجيح، فحار الحيرةَ الكبرى التي للأكابر. وأمّا أهل الأكملية من أرباب الكمال فلم يَحاروا، بل قالوا بتحقّق الأمرين معاً دائماً في كل عين عين، وهذا الذوق من مشرب الختم، ويختصّ بالخاتميّين والمحمديّين، جعلنا الله وإيّاك منهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهذه مسألة لا يمكن أن تُعرَف إلاّ ذوقاً كأبي يزيدَ ـ رضي الله عنه ـ حين نَفخ في النملة التي قتلها، فحَيِيَت، فعلم عند ذلك بمن ينفُخ فنَفخ، وكان عيسويَّ المشهد»**.

يشير: إلى أنّ معرفة الإحياء وكيفية نسبته إلى الحق في صورة عبده أو إلى النافخ بالله لا تحصل إلاّ بالذوق، فمَن لم يُحيِ ولم يُحيِ هكذا شهوداً محقَّقاً، لم يَعرف، ذوقاً كيف الإحياء؟ فإنّ الكيفياتِ لا تُعلَم بالحكاية، وهو لا يتحكّى كما قيل قبلُ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الذاتية العلمية النورية التي قال الله فيها: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾** [الأنعام: ١٢٢] **فكلّ مَن أحيا نفساً ميتةً بحياة علميّة في مسألة خاصّةٍ متعلّقة بالعلم بالله، فقد أحياه بها وكانت له نوراً يمشي به في الناس أي بين أشكاله في الصورة»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الإحياء المعنويَّ الحقيقيَّ هو إحياء النفس الميتة بالجهل بالعلم؛ فإنّه الحياة الحقيقية لنفوس العالِمين العارفين بالله في الطبقة العُليا ولنفوس الموتى بالجهل لله وأسمائه وآياته وكلماته وأنبائه، ولكن لا مطلقاً في جميع مراتب العلم الكَونيّ ـ أعني ليس لكلّ علم هذه الحياةُ والإحياء ـ بل هو العلم بالله خاصّةً، وقد أعطى الله ذلك لكُمَّل أوليائه ونُدَّر الأفراد، فهم يُحيُونَ بنفائس أنفاسهم نفوسَ المستعدّين، ويُفيضون عليهم أنوار الحياة العلمية النورية الذاتية؛ وذلك أنّهم أُقيموا في مقام التحقّق بالعليم وعلاّمِ الغيوب وعالم الغيب والشهادة وبالحيّ المحيي بهذه الحياة العلمية الإلهية الذاتية النورية، وهي مخصوصة بالله ومَن أحياه بهذا العلم خاصّةً من خاصّة الخاصّة وصفوة الخلاصة، فأقامهم الله به وقام بهم، وهذا الإحياء مثل إحياء الموتى صورةً؛ فإنّ كلاً من خصائص الله ومن أعطاه ذلك وأذن له أو أمره به، بل هو ـ أعني الإحياءَ بالحياة العلمية ـ أعلى وأرفعُ؛ لأنّه إحياء النفوس والأرواح، وذلك إحياء الأجسام والأشباح، ولكن لمّا قلّ طُلاّبُ هذه الحياةِ وكَثُر طُلاّب الآخرة، وُجد حصول هذا من كُمَّل الرسل والأنبياء والأولياء، وشُوهِد كثيراً، ولم يُشهَد إحياء الأجسام والموتى في الناس إلاّ في عيسى ومَن كان عيسويَّ المشهد من الأولياء، وذلك بالنادر مع توفير الرّغَبات في ذلك، واستشرافِ النفوس إلى ذلك، استعظموا ذلك؛ لعزّته وعدم الظفر به، وأنّه ـ والله ـ عظيمٌ ولكن إحياء النفوس بهذه الحياة العلمية النورية أعظمُ وأعزُّ وأشرفُ؛ لكون الأرواح والنفوس أشرفَ من الأجسام، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنه لا بدّ في كَون الأفعال الكونية والإلهية من الله من صدور وجود أعيانها، ولا بدّ أيضاً من الحقائق الكلّية الكمالية العبدانية القابلة للوجود الحق الواحد وأكوانه الفعلية من التجليات والتعيّنات، فنحن بعبوديّتنا ومألوهيّتنا

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«وغَـذِّ خـلـقَـهُ مـنـه تـكـن رَوحـاً وريـحـانـا»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما قرّرنا من قبلُ أنّ الحقّ بالوجود غِذاء الخلق؛ إذ به قوامه وبقاؤه وحياته، كالغذاء به يكون قوام المغتذي وحياته وبقاؤه، وكذلك تُغذّي أنت بالوجود الحق الفائض جميعَ الخلق؛ لأنّك النائب في ذلك عن الله، وكذلك تغذّي الوجودَ الحقَّ بأحكام الكون وصوره، وتوجِد بذلك له أسماءً وصفاتٍ ونعوتاً وأحكاماً ونِسَباً وإضافاتٍ، وبهذا تكون رَوحاً للحقائق الكونية العدمية تُريحها بالوجود عن العدم، وتُروِّحها عن ظلمتها بنور القِدم، وكذلك تكون ريحاناً للوجود الحق بالروائح الخلقية الكيانية والنشآت الصورية الإمكانية.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فـأعـطـيـنـاه مـا يـبـدو بـه فـيـنـا وأعـطـانـا
فـصـار الأمـر مـقـسـومـاً بـإيّـاه وإيّـانـا»

أي أعطانا الحقُّ من خصوصيات قابلياتنا ما يظهر به فينا في تعيّنه بنا، وأعطانا وجوداً به أيضاً ظهورُنا لنا، فصار الأمر الوجودي ذا وجهين له نسبة إلينا ونسبة إليه، فيُقسَم في العقل قسمين لا في العين فقَرَّ بِنا عينُ العينين، ولهذا سمّانا إنسانَ العين لأهل الإشارة والفوزِ بالحسنيين في الطرفين.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فـأحـيـاه الـذي يـدري بـقـلـبـي حـيـن أحـيـانـا»
«وكـنّـا فـيـه أكـوانـاً وأزمـانـاً وأعـيـانـا»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الحقائق الكلّية الإنسانية أعيانُ الشؤون الذاتيةِ الإلهية، والوجودَ الحقَ مَظهرٌ ومَجلىً لتلك الأعيان؛ فإنّا نحن فيه أكوانه الأزلية التي كان بنا ولم نكن معه لأعياننا؛ لكوننا عينَ كونه الذي كان ولم نكن في غيب العلم الأزلي، وكذلك في الوجود العيني بكوننا، ويكون سمعَنا وبصرنا وأعياننا وقوانا وجوارحنا في قرب النوافل، ونكون أيضاً كذلك سمعَه وبصره ولسانه وأعيان أسمائه وأكوانه.

وأمّا كوننا أزماناً فيه فمن حيث إنّ مَظهرياتِنا موجبة لتقدّر الاسم الدهر، فإنّ مبدأ إضافة الوجود وتعيُّنِهِ امتدادُ النفس الرحماني والفيضِ الوجودي إلى أبد الأبد، لا

يتقدّر ولا يتعين إلاّ بحسب القوابل، والزمانُ مقدار حركة الفلك المحيط عرفاً فلسفياً وهو عند المحقِّق صاحبِ الكشف صورة الزمان لا حقيقته، وحقيقته معنى امتدادِ أمداد الأنفاس الرحمانية والتجلّيات الوجودية بالتعلّقات الإرادية الإلهية إلى الحقائق والأعيان لإيجاد الأكوان في حضرة الإمكان، فلولا الحقائقُ الكيانية، وأقدارُها في قابلياتها وخصوصياتها في مراتبها الذاتية، وتقدّمُها وتأخّرها المَرتبتان الذاتيتان، لما تعيّنتِ المقاديرُ الإيجادية، فنحن بكمال قابلياتنا وسَعَتِها نقبل أمداد الأنفاس الرحمانية بالتقدّم وبالتأخّر في القابليات الناقصة التابعة، فإنّ الحقائق منها تابعة ومنها متبوعة، وملزومة ولازمة، ولوازمُ لوازمَ وعوارضُ ولواحقُ، فالحقائق المتبوعة الملزومة الكاملة تقبل الوجودَ أوّلاً ومنها ينفذ نور الوجود إلى التوابع واللوازم وما ذكر، فتحقَّقَ بين المبادي والغايات حقيقة التقدّم والتأخّر الذاتي والمَرتبي بحقيقةِ معقوليةِ امتداد الوجود من أوّل قابلٍ ـ مثلاً ـ إلى آخر موجود، فحقيقة الزمان معقوليةُ ذلك الامتداد؛ ومعقوليةُ تعلّقه بكل عين عين حقيقةُ الآن الذي لا ينقسم؛ فإنّ تعلّق النور النفَسي الوجودي الحقِ بكل عينٍ غيرُ قبوله باستعداده الذاتي؛ ومعقوليةُ أحدية جمع الامتدادات والتعلّقات النورية الوجودية النفَسية الإلهية إلى ما لا يتناهى حقيقةُ الاسم الدهر، فمن حيث إنّ الوجود بنا وبحقائقنا يتقدّر ويتعين كنّا فيه أزماناً.

وقد قال بعض المحقِّقين من أهل الحق: الوقت وِعاء لما قدِّر [أو][1] فيه، ونحن كذلك أوعية لما يُتقدَّر فينا من التجلّي والتعين وتنوّعاتِهما إلى الأبد، فافهم. وفيه إشارة أيضاً إلى أنّا بحقائقنا وأعياننا الثابتة كنّا في الحق قبل قبول الوجود أزماناً لا تُعرف أوّلية؛ إذ لا مبدأ وأزمانُنا بمعنى الحقيقة الذاتية، لا بصورة الزمان، فافهم ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ولـيـس بـدائـم فـيـنـا ولـكـن ذاك أحـيـانـا»

يشير إلى ما قاله زين العابدين عليه السلام: «لنا وقت يكوننا فيه الحقُ ولا نكونه» وإلى قوله ﷺ «لي مع الله وقت» وهو زمان غلبة حقّية الإنسان الكامل على خَلقيته، وليس ذلك بدائم فيه؛ فإنّ ذلك مقتضى الحقيقة الإنسانية الكمالية، فإنّه الحق الخلق الجامع بين بحرَي الوجوب والإمكان، المطلقُ في جمعه بين الحقّية والخلقية عن الجمع

(١) كذا بالأصل.

والإطلاق دائماً، فليس له أن يكون على الدوام حقاً محضاً؛ فإنّ ذلك لحقيقة الحق لا غيرُ، لا شريك له في خصوصه سبحانه.

وفي هذا المقام سرّ للخواصّ وهو: أنّ الإنسان الكامل في كل عصر يقابل دائماً بمألوهيته ومربوبيته وعبوديته الذاتية وخلقيته الكاملة حضرةَ الألُوهية والربوبية والحقّية، وكذلك يقابل بربوبيته وبما فيه من الألُوهة وصورة الله من جِهة خلافته وتحقّقه بجميع الأسماء الإلهية حضرةَ الكون والخلق بالإمداد والفيض الواصل إلى العالَم بواسطته ولا بدّ، وإلاّ فلا يكون خليفةً، فهو يَسَع بأحد طرفيه ما يقابله من الحقية والخلق، وبجمعه بينهما يحاذي ويقابل الجمعيةَ الإلهية بين حضرات الأسماء والمسمَّيات وحقائق المسمِّيات ـ بكسر الميم اسم فاعلٍ ـ والمعيِّناتِ كذلك وهي ـ دون تعيُّنٍ حقاً وخلقاً ـ جانبُ إطلاق الحق، فهو من هذا الوجه حق دائماً، وخلق دائماً، جامع بينهما، مطلق في كل ذلك، كما هو ربّه، فيكون على هذا الذوق قولُه ـ رضي الله عنه ـ: «وليس بدائم فينا» فافهم هذا السرَّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وممّا يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو أنّ الحق وَصَف نفسه بالنفس الرحماني ولا بدّ لكل موصوف بصفةٍ أن يَتبع الصفةَ جميع ما تستلزمه تلك الصفةُ، وقد عرفت أنّ النفَس في المتنفّس لم يلزمه، فلذلك قَبِل النفَسُ الإلهيُّ صورَ العالم، فهو لها كالجوهر الهيولاني، وليس إلاّ عينَ الطبيعة، فالعناصِر صورة من صور الطبيعة، وما فوق العناصر وما تولّد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة وهي الأرواح العِلوية التي فوق السماوات السبع، وأمّا أرواح السماوات السبع وأعيانُها فهي عنصرية؛ فإنّها من دخان العناصر المتولِّد عنها، وما يكون عن كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون، ومَن فوقهم طبيعيون، ولهذا وصفهم الله بالاختصام، أعني الملأ الأعلى؛ لأنّ الطبيعة متقابلة، والتقابُل الذي في الأسماء الإلهية التي هي النِسَب إنّما أعطاه النفَسُ، ألا ترى الذاتَ الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغِنى عن العالمين؟ فلهذا خرج العالَم على صورة من أوجدهم وليس إلاّ النَفس الإلهيّ»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ النفَس لمّا نُسب إلى الرحمٰن وكان صفة له، فإنّه يضاف وينسب إلى الحق الرحمٰن جميعُ ما يستلزمه النَفَسُ من التنفيس وقبول صور الحروف والكلمات الكونية والأسماء الإلهية والحرارة والرطوبة والحياة وسرِّ التقابل الذي في حقيقة الجمعية الأحدية والنفَسية الرحمانية، فإنّ النفس عبارة عن الوجود الفائض بمقتضيات الأسماء الإلهية ومقتضَيات قوابلها وحقائقها جميعاً، فله أحدية

جمع الجمعين مع الوجود بين المتقابلات والمتماثلات والمتنافيات والمتشاكلات الإلهية والكونية جميعاً؛ وفيه أيضاً سرُّ الجمع بين الفعل والانفعال، والهيولانية المّادّة القابلة للصور كلِّها والطبيعةِ الفعّالة لها فيه، كما قد أشرنا إلى كل ذلك في الفصّ الآدمي والشِيثي وغيرهما بما فيه مَقنَعٌ للأولياء، فاذكر.

ونزيد هاهنا بما لم يُذكَر وهو أنّ الطبيعة الكليّة وإن كانت ـ كما ذكرنا ـ هي الحقيقةَ الفعّالة للصور كلِّها إلهيِّها وكَونيِّها، عِلواً وسِفلاً، فإنّها أيضاً عين المادّة التي حصرت قوابلَ العالَم كلِّه، ففيه قابليةٌ هيولانية لأن يفعل في النفَس جميعَ الصور، فهي بانفعالاتها المادية الهيولانية تفعل صورَ الفاعليات الأسمائية أيضاً من الوجود الحق، فهي فاعلة من وجهٍ، منفعلة من آخَرَ؛ لحقيقتها الجمعية الأحدية النفَسية، فإنّها عين النفَس الممتدّ من حقيقة الحقائق الكبرى بأحدية جمع الحقائق الفعلية والانفعالية جامعاً لحقائق المراتب والوجود، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فبما فيه من الحرارة علا في الصور الأسمائية الربانية، وبما فيه من البرودة سَفُلَ**» يعني ـ رضي الله عنه ـ في الصور الكيانية والعوالم الإمكانية «**وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل، فالرُسُوب للبرودة والرطوبة، ألا ترى الطبيبَ إذا أراد سَقيَ دواء لأحد، ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه رَسبَ، علم أنّ النضج قد حصل، فيَسقيه الدواءَ ليُسرع في النَجح، وإنّما رسب لرطوبيته وبرودته الطبيعية، ثمّ إنّ هذا الشخص الإنساني عَجَن طينتَه بيديه[1] وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً، فلا خَفاء بما بينهما من الفرقان، ولو لم يكن إلاّ كونَهما اثنتين أعني اليدين؛ لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة إلاّ ما يناسبها، وهي متقابلة فجاء باليدين**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ في كلّ ذلك إلى أنّ التقابل في الأمر الواحد من جِهتين مختلفتين موجودٌ ومشهودٌ، وأنّ الطبيعة التي لها التضادُّ والتقابل عامّةُ الحكم في الصور الأسمائية والكونية، ولولا أنّ في حقيقة الحق قبولَ كلّ ذلك، لَما وُجدت هذه المتقابلاتُ منها، ولأنّ في طبيعة البشر جمعاً بين المتقابلات توجُّه الحقُّ في إيجاده باليدين المتقابلتين، وهما الفعل والانفعال اللذين في حقيقتي الربّ والمربوب، والإله والمألوه في الذات، أو الجلالُ والجمال، واللطف والقهر في الإلهيات، وكل ذلك مشير إلى التقابل في الأصل، فافهم.

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ٧٥﴾.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ولمّا أوجده باليدين سمَّاه بشراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه، وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الإنسانيِّ، فقال لمن أبى عن السجود له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ﴾ [ص: ٧٥] على من هو مثلك يعني عنصرياً ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥] عن العنصر ولستَ كذلك، ويعني بالعالين مَن علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصريًا وإن كان طبيعيًا، فما فَضل الإنسان غيرَه من الأنواع العنصرية إلاّ بكونه بشراً من طين، فهو أفضلُ نوعٍ من كل ما خُلِق من العناصر من غير مباشرة باليدين».

يعني: من كونه باشَرَ الله خلقه بيديه، وهو حقيقة الجمع بين المتقابلات والمتماثلات كلِّها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فالإنسان في الرتبة فوقَ الملائكة الأرضية والسماوية؛ والملائكةُ العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنصّ الإلهي».

يعني: أنّ الملائكة العالين ـ وهم المُهَيَّمة في سُبُحات وجه الحق ـ لفناء خَلقيتهم واستهلاكهم عن أنفسهم وعن سوى الحق في الحق خير من نوع الإنسان الحيوان لا الإنسانِ الكامل؛ لكون هذا النوع حقيقتُهم مستهلَكة في خلقيتهم ونوريتهم في ظلمتهم، بعكس الملائكة العالين، وقد ذكرنا فتذكَّر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فمَن أراد أن يَعرف النفَسَ الإلهي، فليعرفِ العالَم؛ فإنّ مَن عَرَف نفسه عرف ربّه الذي ظهر فيه: أي العالَمُ ظهر في نفَس الرحمٰن الذي نفَّسَ الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها فامتنّ على نفسه». يعني على أسمائه ونِسَبه وشؤونه الذاتية؛ فإنّها فيه عينُه لا غيره، فامتنّ عليها **«بما أوجده في نَفَسه، فأوّل أثر كان للنفس إنّما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس الهموم إلى آخر ما وُجد».**

قال العبد: هذه المباحث ذُكرت مِراراً، فلا حاجة إلى الإعادة.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فالكلّ في عين النَفَس كالضوء في ذات الغَلَس»

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ صور الأسماء الإلهية والحقائق الوجوبية وصور الممكنات والحقائق الكونية المربوبية في عين النفَس كالضوء في المادّة المشتعلة بالنور، فالربّ بصور جميع الحقائق الربانية الحقّية في عَماء الربّ في أعلى النفَس والخلقِ، وكذلك تصوُّر جميع الحقائق الخلقية منها في عماء الكون من هذا النَفَس، فتذكَّر.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«والعلم بالبرهان في سَلخ النهارِ لِمَن نَعَـ
فيرَى الذي قد قلته رؤيا تدلّ على النَفَـ

يشير إلى أنّ العلم بالنَفَس وما ذُكِرت من لوازمه لا يُنال إلاّ بالكشف ... البرهان الفكري ـ بتركيب المقدّمات واستنتاج النتائج منها والاستدلالِ بذلك عـ... المطالب ـ فليس إلاّ لمن سَلَخ نهارَ الكشف عن يوم عمره، فهو في ليل ... والغفلة نائمٌ عن التجلّي الوجودي والنهارِ الكشفي الشهودي والفيض الدائم ... الجودي، تَهُبُّ عليه مع الأنفاس فَوائحُ روائح الأنفاس، وهو لا يَهُبُّ من النعـ... يَعتبر في تعبير رؤياه في المنام، حقائقَ ما قلتُ ممّا يدلّ على النفَس عند ... العلاّم، أنّها أضغاث أحلام.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فيُريحُه عن كلّ كَرْ بٍ في تلاوته عَبَـ

يشير إلى أنّ الذي تذكّره ويذكره إن هو تفكّر فيه فتدبّره يُريحه عن كلّ ... وضيقٍ يجده في ظلمة حجابه بما أكشِفُ له وأُشهده وأُلقّنه على وجهه سرّ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۝ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۝﴾ [عَبَسَ: ٣٨، ٣٩] بعد عُبُوسه في تلاوة ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝﴾ [عَبَسَ: ١] حالَ جهله بمن هو دائماً كان عليه يتجلّى.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«ولقد تجلّى للذي قد جاء في طلب القَبَـ

يعني: طالَما انجلى هذا السرّ الخفيُّ لمن طلب الحقّ الجليَّ، كما ... لموسى بن عمرانَ لمّا كان مُجِدًّا في طلب الجَذوة، فرآه رأيَ العِيان.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فرآه ناراً وَهْوَ نو رٌ في الملوك وفي العَسَـ

يعني تجلّى له نور وجهه في مثال النار على صورة الشجرة، فظنّه نار... نوراً هو نور الأنوار، فلم يعبِّر رؤياه ولم يَعبُرعن صورة مطلبه الطبيعي إلى حقيقة ... رآه، فلو عبّر، وعَبَر، واعتبر الحقيقةَ، واستبصر، لعلم أنّه النور الحق المتجلّي ... الملوك والشرفاء العِلويّين والعمّال في أدنى الأعمال الليلية الحجابية السِفليّين ... ظهوره بحسب القوابل، وإلاّ فهو هو في الأواخر والأوائل.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فإذا عرفتَ مقالتي تعلَم بأنّك مبتئس»

إذا فهمتَ ما قلتُ، فهمتَ فيما نِلتَ ممّا أعطيتك، ونلت أنّك في طلب أمرٍ سِواه فقيرٌ مبتئس، ومغبونٌ، سَحِر، مُفلِس ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النُّور: ٣٩] حاضراً لم يزل، ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُّمَر: ٤٧] ولَمْ يتخيّل.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«لو كان يطلب غيرَ ذا لرآه فيه وما نكَس»

يعني: أنّ موسى ما طلب غيرَ النار، فلمّا بلغ غايةَ طاقته في الجهد والطلب، تجلّى له الحق في صورة مطلوبه، ولو طلب غيرَ ذلك، لرآه في ذلك الآخرِ، وأنت أيضاً حيثُ تطلب أمراً سِواه، فاعلم أنّك محجوب، فمطلوبك في زعمك ومبلغ علمك، فمحتجِب عنك بصورة مطلبك الله، فطوبى لمن لم تتعلّق همّته بغير مولاه، ولم يطلب طولَ عمره إلاّ إيّاه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا هذه الكلمة العيسوية لمّا قام لها الحقُّ في مقام «حتى نعلم ويعلم» استفهمها عمّا نُسب إليها هل هو حق أم لا؟ مع علمه الأوّل بهل وقع ذلك الأمر أم لا؟ فقال له: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾** [المَائدة: ١١٦] **فلا بُدَّ من الأدب في الجواب للمستفهم؛ لأنّه لمّا تجلّى له في هذا المقام وبهذه الصورة، اقتضت الحكمةُ الجوابَ في التفرقة بعين الجمع، فقال ـ وقدَّم التنزيهَ ـ: «سُبحانَكَ» فحدَّد بالكاف الذي يقتضي المواجهةَ والخطابَ»**.

يعني: لمّا تجلّى الحقُّ لتحقيق العلم المطلق في التعيّن المقيَّد ـ مع أنّ الحقيقة تقتضي الوحدة ـ فقام بعيسى مقامَ المخاطبة وثنّى وانفرد، وكلّ منهما بتعيّنه الاختبار بأنّه هل يعلم مع علمه عمّا يستفهمه، وهذا معنى قيام الحق له في مقامِ «حتى نعلم» من حيث تعيّننا في مادّة هذا التجلّي والمادّةِ العيسوية، وحتى يعلم هو من كونه هو، لا من كونه نحن، فحدَّد عيسى بكونه عبداً مخاطَباً، فقال: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ١١٦] فاقتضت الحكمة العيسوية أن يثبت للتجلّي بحسبه، فأفرد الحقَ أيضاً كذلك وحدّده بالكاف في ﴿سُبْحَٰنَكَ﴾ [المَائدة: ١١٦] كما أفرده الحقُ وحدّده في ﴿قُلْتَ﴾ [المَائدة: ١١٦] وأجابه في التفرقة بعين الجمع كما خاطبه الحق. قال: «﴿مَا يَكُونُ لِىٓ﴾ [المَائدة: ١١٦] **من حيث أنا لنفسي دونك** ﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ﴾ [المَائدة: ١١٦]».

يعني: من حيث الامتياز والانفراد دونك من حيث التعين ما ليس لي بحق أن أقول مثل هذا، فليس حقاً للمتعيِّن المتقيِّد أن يدعو إلى نفسه مطلقاً من دون الله بالعبادة.

ثمّ قال ـ رضي الله عنه ـ: «**أي ما تقتضيه هويّتي ولا ذاتي ذلك** ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المَائدة: ١١٦] **لأنّك أنت القائل، ومن قال أمراً، فقد علم ما قال، وأنت اللسان الذي أتكلّم به، كما أخبَرَنا رسول الله ـ ﷺ ـ عن ربّه في الخبر الإلهي، فقال: «كنتُ لسانه الذي يتكلّم به» فجعل هويتَه عينَ لسان المتكلّم ونَسَب الكلامَ إلى عبده. ثم تمّم العبد الصالح الجوابَ بقوله:** ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى﴾ [المَائدة: ١١٦] **والمتكلّم الحق، ولا أعلم ما فيها من كونها أنت، فنفى العلمَ عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيثُ إنّه قائل وذو أثر**».

يعني: أنّ القائل والمتكلّم حق؛ لما قدَّم أنّ الحق عين لسانه.

قال: «﴿إِنَّكَ أَنتَ﴾ [المَائدة: ١١٦] **فجاء بالفصل والعِماد؛ تأكيداً للبيان واعتماداً عليه أن لا يعلم الغيبَ إلاّ الله**».

يعني: أكّد المخاطَبةَ بالتفرقة في عين الجمع بالفصل والعِماد، وهو تحقُّقُ الإفراد للحق المطلق من حيث تعيّنه في إطلاقه وفصله عن تعينُه الشخصي ونسبةِ العلم كلِّه إلى الله في الإطلاق والتقييد والجمع والفرق، فإنّه هو علاّم الغيوب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وفرَّق وجمعَ ووحَّد وكثَّر ووسَّع وضيَّق**». يعني بالتفرقة إفرادَ المخاطب عن المخاطِب، وبالجمع أنّه جعل الله في المادّة العيسوية وفي كل عالَم من العالم وفي ذاته مطلقاً، وكثَّر من حيث هذا الفرقان، ووحَّد من حيث الجمع، وضيَّق ووسَّع كذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثم قال متمِّماً للجواب:** ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦ﴾ [المَائدة: ١١٧] **فنفى أوّلاً مشيراً إلى أنّه ما هو ثَمَّ**» يعني في قوله: «**ما قُلتُ لَهُم**» «**ثم أوجب القول أدباً مع المستفهم**» يعني في قوله: «**إلاّ ما أَمرتَنِي بِهِ**».

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولو لم يفعل كذلك، لاتّصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك، فقال:** «**إلاّ ما أَمرتَنِي بِهِ**» **وأنت المتكلّم على لساني وأنت لساني**».

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فانظر إلى هذه التنبئة الروحية ما ألطفَها وأدقَّها!**».

يعني في قوله: «ما أمَرتَنِي» مع أنّه عينه، فأفرد الحقَ بتاء الكناية عن المخاطَب، وحدَّد نفسه وميَّزه من حيث مأموريته بياء كناية المتكلّم «**أن اعبدُوا الله**» **فجاء بالاسم**

«الله» لاختلاف العُبّاد في العبادات واختلافِ الشرائع، ولم يعيِّن اسماً خاصًا دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكلّ، ثم قال: «رَبِّي وَرَبَّكُم» ومعلوم أنّ نسبته إلى موجودٍ مّا بالربوبية ليست عينَ نسبته إلى موجودٍ آخَرَ، فلذلك فصّل بقوله: «رَبِّي وَرَبَّكُم» بالكنايتين: كنايةِ المتكلّم وكنايةِ المخاطب. «إلاّ ما أَمَرتَنِي بِهِ» فأثبت نفسَه مأموراً وليست سِوى عبوديته؛ إذ لا يؤمر إلاّ مَن يُتصوَّر منه الامتثالُ وإن لم يفعل، ولمّا كان الأمر ينزل بحكم المراتب، لذلك ينصبغ كلُّ مَن ظهر في مرتبةٍ مّا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة، فمرتبة المأمور، لها حكم يظهر في كل مأمور، ومرتبة الآمر، لها حكم يبدو في كل آمر، فيقول الحق: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] فهو الآمرُ، والمكلَّفُ المأمورُ، ويقول العبد: ﴿ٱغْفِرْ لِي﴾ [الأعراف: ١٥١] فهو الآمر، والحق المأمورُ، فما يطلبه الحق من العبد بأمره هو بعينه ما يطلبه العبد من الحق بأمره» يعني الإجابةَ «ولهذا كان كلّ دعاء مُجاباً ولا بدّ وإن تأخر، كما تتأخر بعضَ المكلَّفين ممّن أُقيم مخاطَباً بإقامة الصلاة، فلا يصلّي في وقتٍ فيؤخِّر الامتثالَ ويصلّي في وقتٍ آخَرَ إن كان متمكّناً من ذلك، ولا بدّ من الإجابة ولو بالقصد، ثم قال: ﴿وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ﴾ [المَائدة: ١١٧] ولم يقل: على نفسي معهم، كما قال: ﴿رَبِّي وَرَبَّكُمۡ﴾ [آل عِمرَان: ٥١] ﴿شَهِيدٗا مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡۖ﴾ [المَائدة: ١١٧] لأن الأنبياء شهداءُ على أُممهم ما داموا فيهم. ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيۡتَنِي﴾ [المَائدة: ١١٧] أي رفعتني إليك وحجبتَهم عنّي وحجبتني عنهم ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [المَائدة: ١١٧] في غير مادّتي بل في موادّهم؛ إذ كنتَ بصرَهم الذي يقتضي المراقبةَ، فشهود الإنسان نفسَه شهود الحق إيّاه، وجَعله باسم «الرقيب» لأنّه جعل الشهود له» يعني: بعين شهودهم أنفسَهم بالحق «فأراد أن يفصل بينه وبين ربّه حتى يعلم أنّه هو؛ لكونه عبداً في الواقع وأنّ الحق هو الحق؛ لكونه ربًا له، فجاء لنفسه بأنّه شهيد وفي الحق بأنّه رقيب».

يعني: لأنّ الشهيد يكون بالنسبة إلى وقت دون وقت وبالنسبة إلى مشهود دون مشهود، والرقيبَ يقتضي دوامَ الرُّقْبى إلاّ إذا أُضيف إلى الحق الدائم الوجود، فيقتضي دوامَ الشهود، فافهم.

«وقدَّم «هم» في حق نفسه، فقال: ﴿عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡۖ﴾ [المَائدة: ١١٧] إيثاراً لهم في التقدّم وأدباً».

يعني إيثارَ التربيةِ والرقيب بلا واسطة كله لأمرهم إلى ربّهم وربّه وأدباً مع ربّهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأخّر «هم» في جانب الحق عن الحق في قوله: ﴿ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾** [المَائدة: ١١٧] **لما يستحقّه الربّ من التقدّم في الرتبة.**

وأعلَم أنّ للحق الرقيب الاسمَ الذي جعله عيسى لنفسه وهو «الشهيد» في قوله: ﴿عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا﴾ [المَائدة: ١١٧] **فقال: ﴿وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾** [المَائدة: ١١٧] **فجاء بـ«كلّ» للعموم وبـ«شيء» لكونه أنكرَ النكرات، وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود، فنبّه على أنه ـ تعالى ـ هو الشهيد على قوم عيسى حين قال: ﴿وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡۖ﴾** [المَائدة: ١١٧] **فهي شهادة الحق في مادّةٍ عيسويّة؛ لما ثبت أنّه لسانه وسمعه وبصره.**

ثم قال كلمةً عيسويّةً ومحمديةً، أمّا كونها عيسويّةً فإنّها قول عيسى بإخبار الله في كتابه. وأمّا كونها محمديةً فلموقعها من محمّد ﷺ بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلاً كاملاً يردّدها لم يعدل إلى غيرها، حتى طلع الفجر ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١١٨﴾ [المَائدة: ١١٨] **و«هم» ضمير الغائب كما أنّ «هو» ضمير الغائب كما قال: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾** [الفتح: ٢٥] **بضمير الغائب، فكان الغيب سِتراً لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر، فقال: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ﴾** [المَائدة: ١١٨] **بضمير الغائب، وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق».**

يعني حجابَ تعيّن عيسى وحجابيَّتِهِم، فإنّهم إنّما حُجبوا بالصورة الشخصية التعيّنية وحَصروا الحقَ فيه، فكفروا أي ستروا وغابوا عن الحق المتعيِّن فيه وفيهم وفي الكلّ من غير حصر، وذلك الحجاب السِتْرُ كان غيباً لهم.

«فذكَّرهم الله قبل حضورهم» يعني الحقَ المتجلّيَ في الفرقان يوم الجمع والفصل، **«حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكّمت في العجين»**. يعني: من حيث أحدية جمع العين **«فصيَّرته مثلَها. ﴿فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ﴾** [المَائدة: ١١٨] **فأفرد الخطابَ؛ للتوحيد الذي كانوا عليه»** من حيث العين في الحقيقة وإن كانوا مشركين في زعمهم ومعتقَدهم وغيرهم من أهل الاعتقاد والتقليد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولا ذلّةَ أعظمُ من ذلّة العبيد؛ لأنّهم لا تصرُّف لهم في أنفسهم، فهم بحكم ما يريد بهم سيّدُهم، ولا شريك له فيهم؛ فإنّه قال: ﴿عِبَادُكَۖ﴾** [المَائدة: ١١٨] **فأفرد، والمراد بالعذاب إذلالهم، ولا أذلّ منهم؛ لكونهم عِباداً، فذواتهم تقتضي أنّهم أذِلاّءُ فلا تُذِلُّهم؛ فإنّك لا تذلُّهم بأدونَ ما هم فيه من كونهم عَبيداً ﴿وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ﴾** [المَائدة: ١١٨] أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقّونه

بمخالفتهم أي تجعل لهم غفراً يسترُهم عن ذلك ويمنعُهم عنه، ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ﴾ [المَائدة: ١١٨]، **أي المَنيعُ الحِمى».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لا يَصِلون إليك من حيثُ إنّك ربّ الكلّ على ما يقتضي من حيث ذاتك في نفسك، فربوبيتك بالنسبة إلى عبدانيتهم بحسبهم وبحسبها، وعبدانيتُهم مقيَّدة جزئيّة؛ لكونهم كذلك، فأنّى لهم عبادتُك الحقيقية الكلّية التي تستحقّها لنفسك؟ وكيف اتّصالهم بربّ الكلّ وإله العالمين ـ تبارك وتعالى ـ وهو العزيز الحكيم؟!

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وهذا الاسم إذا أعطاه الحقُ لمن أعطاه من عباده يسمّى الحقُ بـ«المُعِزّ» والمُعطى له هذا الاسمُ بـ«العزيز» فيكون مَنيعَ الحِمىٰ عمّا يريد به «المنتقمُ» و«المعذِّبُ» من الانتقام والعذاب. وجاء بالفصل والعِماد أيضاً تأكيداً للبيان ولتكون الآية على مَساقٍ واحد في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ [المَائدة: ١٠٩] وقوله: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [المَائدة: ١١٧] فجاء أيضاً بـ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البَقَرَة: ١٢٩] فكان سؤالاً من النبيّ ﷺ وإلحاحاً منه على ربّه في المسألة ليلَته الكاملةَ إلى طلوع الفجر يردّدها طلباً للإجابة، فلو سَمع الإجابةَ في أوّل سؤاله، ما كرَّر، وكان الحق يَعرض عليه فصولَ ما استوجبوا به العذابَ عَرضاً مفصَّلاً، فيقول له في كل عرضٍ عرض وعينٍ عين: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١١٨﴾ [المَائدة: ١١٨] فلو رأى في ذلك العرضِ ما يوجب تقديمَ الحق وإيثارَ جنابه، لدعا عليهم لا لهم، فما عرض عليه إلاّ ما استحقّوا به ما تعطيه هذه الآيةُ من التسليم لله».

يعني: ممّا تعطيه هذه الآيةُ من تفويض أمرهم إليه تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «من التسليم لله والتعريضِ لعفوه. وقد ورد أنّ الحق إذا أحبَّ صوتَ عبده في دعائه إيّاه، أخّر الإجابةَ عنه، حتى يتكرّر ذلك منه، حبًّا فيه لا إعراضاً عنه، ولذلك جاء بالاسم «الحكيم»، والحكيمُ هو الذي يضع الأشياء مَواضعَها ولا يعدل بها عن الذي تقتضيه وتطلبه حقائقُها بصفاتها، فالحكيم هو العليم بالترتيب، فكان ﷺ بتَرداد هذه الآيةِ على علمٍ عظيم عن الله، فمن تلا فهكذا يتلو» يعني: فَليَتلُ «وإلاّ فالسكوت أولى به. وإذا وفّق الله العبدَ إلى نُطقٍ بأمرٍ مّا، فما وفّقه إليه».

يعني «عليه» فإنّ حروف الجرّ يُبدل بعضُها عن بعض، ولا سيَّما «إلى» و«على» كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [البَقَرَة: ٤] و﴿أَنزَلَ عَلَيۡكَ﴾ [آل عِمرَان: ٧] في مواضعَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فما وفّقه إليه إلاّ وقد أراد إجابتَه فيه وقضاءَ حاجتِه، فلا يَستبطىءْ أحدٌ ما يتضمّنه ما وُفِّق له، ولْيُثابِر مُثابرةَ رسول الله ـ ﷺ ـ على هذه الآية في جميع أحواله، حتى يسمع بأُذُنه أو بسمعه، كيف شئتَ أو كيف أسمعك الله الإجابةَ، فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأُذُنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك»**.

قال العبد: لم أجِد مزيداً على ما فسَّر الشيخ هذه الآية في المناجاة المحمدية العيسوية؛ فقد وفّىٰ حقَّ تفسيرها، وحرَّر بحسن تخبيره تقريرَها.

[١٦] فصُّ حكمةٍ رحمانية في كلمة سليمانية

قال العبد: لمّا كانت الحكمة الرحمانية توجب ظهورَ الوجود العامّ على أكملِ وجوهها في أكمل المظاهر الإلهية الرحمانية من الأشخاص الإنسانية بحيث يظهر فيه جميعُ أصناف الرحمة والإلهيات الظاهرة على العموم من كمال التصرّف والسلطان والمُلك والنبوّة والولاية على ما هي ظاهرة في جميع العالَم مفصَّلاً مفرّقاً في أشخاصه، وكانت الكلمة السليمانية بهذه المثابة على التعيين فإنّه كان نبيًّا وليًّا عبداً كاملاً، ووهبه الله التسخيرَ الكلّيَّ التامَّ والسلطانَ والحكمَ والتصرّف العامّ في جميع أجناس العالم وأنواعه وأصنافه من الملائكة والجنّ والإنس والطير والسِباع وسائر الحيوان والنبات والمعادن، على أكمل وجوهها وأفضلِها وأتمّها وأعمِّها، فصلحت إضافة هذه الحكمة الرحمانية إليه عليه السلام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: ﴿إِنَّهُۥ﴾ [النّمل: ٣٠] **يعني الكتابَ** ﴿مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ﴾ [النّمل: ٣٠] **أي مضمونَه** ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النّمل: ٣٠] **فأخذ بعضُ الناس في تقديم اسم سليمانَ على اسم الله ولم يكن كذلك، وتكلّموا في ذلك بما لا ينبغي ممّا لا يليق بمعرفة سليمان** عليه السلام **بربّه. وكيف يليق ما قالوه وبِلقِيسُ تقول فيه:** ﴿إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ﴾ [النّمل: ٢٩] **أي يَكرُمُ عليها؟!».**

قال العبد: تأدّب ـ رضي الله عنه ـ مع الحق الذي في أعيان الطاعنين في سليمانَ وتخطِئتهم بعدم تعيينه أسماءهم، فقال: «أخذ بعض الناس، وتكلّموا بما لا يليق» إعراضاً عن التعرّض لتخطئتهم والتعريض بهم، وإنّما ساق مقتضى التحقيق في هذا المقام السليمانيّ وأمّا خطؤهم في تخطئة سليمانَ فصريح؛ فإنّ واضح التفسير أنّ بِلقِيسَ هي التي قالت لقومها عندما ألقى إليها الهُدهُدُ كتابَ سليمانَ وأرَتهم الكتابَ: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ﴾ [النّمل: ٣٠] فهذا قولها، ليس في طيّ الكتاب «إنّه» يعني مضمونَ الكتاب ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النّمل: ٣٠]﴿أَلَّا تَعۡلُواْ عَلَيَّ وَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ٣١﴾ [النّمل: ٣١] والدليل على ذلك من ظاهر اللفظ قولُها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ﴾ [النّمل: ٢٩]. وقولُها: «إنّهُ» أي الكتابَ، يعود الضمير إلى المذكور، وعلى ما قالوا

ليس للضمير مذكورٌ يعود إليه، وإنّما قالت ذلك بياناً لمُرسِل الكتاب، ثمّ تصدّت لبيان مضمون الكتاب بقولها: ﴿وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠] وأنّه طلب الطاعةَ والانقياد لحكمه، فما بقي بعد ذلك احتمال لكون الكتاب مكتوباً فيه، كما قالوا، وهذا ظاهر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإنّما حملهم على ذلك ربما تمزيقُ كِسرى كتابَ رسول الله ـ ﷺ ـ وما مزّقه حتى قرأه كلّه وعَرَف مضمونَه، فكذلك كانت تفعل بِلقِيسُ لو لم تُوَفَّق لما وفُقَت له، فلم يكن يَحمي الكتابَ عن الإحراق لحرمة صاحبه تقديمُ اسم سليمان ﷺ على اسم الله ولا تأخيرُه عنه».**

قال العبد: وإنّه ـ رضي الله عنه ـ وإن أقام عذرَهم؛ فإنّ قوله: «ربما حملهم على ذلك» إشارة إلى أنّهم علَّلوا فيما ذكروا تمزيقَ كتاب رسول الله، ثمّ بيَّن أنّ هذا التعليل أيضاً غير صحيح؛ لكون كِسرى إنّما مزّق الكتابَ؛ لكون مضمونه دعوتَه إلى خلاف دينه ومعتقَده، لا لأنّ اسم الله مقدَّم على اسمه، وتقديمُ اسم رسول الله على اسمه كان جزءاً لعلّة التمزيق، فمزّقه الله كلَّ مُمزَّقٍ، فوفّق الله بِلقِيسَ، فقرأتِ الكتابَ وآمنت باطناً، فذكرت لقومها أنّها أُلقي إليها كتاب كريم، أرسله إليها سلطان عظيم، فلو لم تُوفَّق لما وُفِّقَت، لمزَّقت، سَواءٌ كان اسم سليمانَ مقدّماً على اسم الله أو لم يكن، فليس تقديم اسمه ولا تأخيرُه بمانع عن التمزيق والإحراق، كما زعموا.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فأتى سليمانُ بالرحمتين»** يعني: في مضمون كتابه أوّلاً في البَسمَلَة **«رحمةِ الوجوب ورحمةِ الامتنان اللتين هما الرحمٰن الرحيم»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الرحمتين عين الاسمين في حق الحق؛ لأحدية الاسم والمسمّى في ذاته.

واعلم: أنّ الرحمٰن ـ كما ذكرنا ـ عبارة عن الحق من كونه عينَ الوجود العامّ بين العالَمين، فعمّ بهذه الرحمة جميعَ الأسماء والحقائق، فهي رحمة الامتنان على كل موجود لم يكن لعينه موجوداً، فأوجده الله بهذه الرحمة، ولفظ الرحمٰن في وزانه يقتضي العمومَ، ولمّا عمّت رحمتُه الكلَّ اقتضت أن يخصّ بعمومها كلَّ عين عين من الأعيان بخصوصية ذاتية لذلك التعيّن فيرحمها برحمةٍ يَصلح لها ويُصلحها، فالرحيم فيه مبالغة لتعميم التخصيص، وللرحمٰن من الرحيم تخصيص التعميم، وللرحيم من الرحمٰن تخصيص التعميم، وللرحيم من الرحمٰن تعميم التخصيص، فكلٌّ منهما إذْن في كلٍّ منهما.

قال: «**فامتنّ بالرحمٰن وأوجب بالرحيم، وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمٰن دخولَ تضمُّنٍ؛ فإنّه كتب على نفسه الرحمةَ، سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال يأتي بها هذا العبدُ حقاً على الله أوجبه له على نفسه يستحقّ بها هذه الرحمة أعني رحمة الوجوب**».

يشير إلى قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فامتنّ على الكلّ بتعميم الرحمة ثمّ أوجبها بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]. وقولُه: «سبقت رحمتي غضبي»[١] امتنان على الكلّ أيضاً بإيجاب الرحمة، فافهم؛ فإنّه ذوق نادر غريب، هذا معنى قوله: «فدخل الرحيمُ في الرحمٰن». وقولُه: «فإنّه كتب على نفسه الرحمة» يعني الرحمةَ التي سبقت غضبَه. وقولُه: «ليكون للعبيد» أي أوجب الرحمةَ بالكتابة على نفسه حقاً عليه، «استحقّوها بها» أي بالأعمال بإيجابه لهم هذه الرحمةَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومَن كان من العبيد بهذه المثابة، فإنّه يعلم مَن هو العامل به؟**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ رحمة الوجوب هي التي استحقّها المتّقون بتقواهم وأعمالِهم الصالحة؛ فإنّها رحمة خاصّة من الرحيم بهذه الأعمال المستدعية لمُجازاة الله بما يناسبها، ثمّ أشار إلى مَن يكون له هذه التقوى والرحمةُ الخاصّة؛ فإنّه يكون عالماً بأنّ الله هو العامل به جميعَ أعماله المقتضية لهذه الرحمة؛ فإنّ هذا العلم أعلى مراتب هذه الرحمة للمتّقي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الإنسان، وقد أخبر الحق ـ تعالى ـ أنّه هويّة كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق والصورةُ للعبد، والهويةُ مُدْرَجة فيه أي في اسمه لا غير**».

يعني: أنّ هويّة العبد هو الله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**لأنّه ـ تعالى ـ عين ما ظهر، وسمِّي خلقاً، وبه كان الاسم «الظاهرُ» و«الآخِرُ» للعبد؛ وبكونه لم يكن ثم كان**».

يعني: من حيثُ إنّ هذا العبد لم يكن ثمّ كان تحقّقت الآخريةُ، فهو الآخر وفي مادّته تَسَمّى اللّهُ بالآخِر «**وبتوقّف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطنُ والأوّلُ**».

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: بتوقّف وجود العبد على الله الموجِد له تحقّقتِ الأوّلية له تعالى ومن حيثُ إنّ الأعمال صادرة ظاهراً من العبد تحقّق للحق اسم «الباطن» من غيب هوية العبد. . . فإنّ الحق هو العامل به وفيه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإذا رأيت الخلق رأيت الأوّل والآخِر والظاهر والباطن، وهذه معرفة لا يَغيب عنها سليمانُ** عليه السلام **بل هي من المُلك الذي لا ينبغي لأحد من بعده**».

يعني الظهور به في عالم الشهادة يشير إلى أنّ سليمانَ كان عارفاً بأنّ الله هو العامل بسليمانَ وغيره ما يصدر عنه من الأعمال والتصرّفات والتسخيرات، ولو لم يَشهد أنّ الله عينُه وجميعُ قواه وجوارحِه، لما يأتي له هذا السلطانُ والحكم الكلّي والأمر الفعلي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فقد أُوتي محمّد** ﷺ **ما أُوتي سليمانُ** عليه السلام وما ظهر به، فمكّنه الله ـ تعالى ـ تمكينَ قهرٍ من العفريت الذي جاءه بالليل ليَفتِك به، فهمَّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد، حتى يُصبح، فيلعبَ به وِلدانُ المدينة، فذكر دعوةَ سليمان عليه السلام[1] **فردّه الله خاسئاً، فلم يظهر** عليه السلام **بما أقدره الله عليه، فظهر بذلك سليمانُ. ثم قوله: «مُلكاً» فلم يعمَّ، فعلمنا أنّه يريدُ مُلكاً مّا؛ ورأيناه قد شُورك في كل جزء من المُلك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنّه ما اختصّ إلاّ بالمجموع من ذلك، وبحديث العفريت أنّه ما اختصّ إلاّ بالظهور، وقد يختصّ بالمجموع والظهور، ولو لم يقل** ﷺ **في حديث العفريت: «فأمكنني الله منه» لقلنا: إنّه لمّا همَّ بأخذه، ذكّره الله دعوةَ سليمان** عليه السلام **فعلم أنّه لا يُقدره الله على أخذه، فردّه الله خاسئاً، فلمّا قال: «فأمكنني الله منه» علمنا أنّه قد وهبه الله التصرّفَ فيه، ثم إنّ الله ذكّره فتذكّر دعوةَ سليمانَ** عليه السلام **فتأدّب معه، فعلمنا من هذا أنّ الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمانَ الظهورُ بذلك في العموم**».

قال العبد: كل هذا مشروح لا مزيد عليه.

ثمّ قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وليس غرضنا من هذه المسألة إلاّ الكلامَ والتنبيهَ على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمانُ** عليه السلام **في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب**

---

(١) انظر نص الحديث في صحيح البخاري، باب الأسير أو الغريم يُربط في المسجد، حديث رقم (٤٤٩) [١/ ١٧٦] وانظره في صحيح مسلم، باب جواز لعن الشيطان. . .، حديث رقم (٥٤١) [١/ ٣٨٤] وانظره في غيرهما.

«الرحمن» «الرحيم» فقيَّد رحمة الوجوب وأطلق رحمة الامتنان في قوله: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ [الأعراف: ١٥٦] حتى الأسماء الإلهية، أعني حقائقَ النِسَب».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: من حيث إحدى دلالتها ـ التي يقتضي امتيازُ كل اسم بخصوصه ـ لا الأُخرى التي هي الدلالة على الذات عينها والذاتُ عينه، فلا يطلق عليها أنّها مرحومة، فالمرحومة الداخلة تحت «كل شيء» هي حقائقُ النسب وهي على وجهين:

أحدهما: كالوجود والحياة والعلم والقدرة وسائر النسب التي لا تحقّق لها في أعيانها إلاّ بالله، والرحمةِ الذاتية.

والثاني: ما يُنسب إلى الحق من حيث هذه النسب، كالعالمية والقادرية والخالقية والرازقية، فإنّها نسب لهذه النسب المذكورة أوّلاً إلى المسمّى الواحد الأحد وهو الله سبحانه، فهي التي وَسِعتها رحمةُ الامتنان مع العالَمين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فامتنّ عليها بنا، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب الربانية».**

يعني الكُمّلَ من نوع الإنسان، فإنّ آدمَ وبنيه هم الذين أكرمهم الله ـ تعالى ـ واصطفاهم بتعليمه الأسماءَ لنا منّا، فتذكّر.

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا، وأعلَمَنا أنّه هويّتنا ليعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلاّ لنفسه، فما خرجت الرحمة منه، فعلى مَن امتنّ وما ثَمَّ إلاّ هو؟ إلاّ أنّه لا بدّ من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال إنّ هذا أعلمُ من هذا مع أحدية العين، ومعناه معنى نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم، فهذه مُفاضَلة في الصفات الإلهية وكمالِ تعلّق الإرادة وفضلِها أو زيادتها على تعلّق القدرة، وكذا السمع الإلهي والبصر وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض، كذلك تَفاضُل ما ظهر في الخلق من أن يقال: هذا أعلمُ من هذا مع أحدية العين، وكما أنّ كل اسم إلهي إذا قدَّمتَه سمّيته بجميع الأسماء ونعتَّه بها، كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهليةُ كلّ ما فُوضِل به فكل جزء من العالَم مجموع العالم، أي هو قابلٌ لحقائقِ متفرّقاتِ العالَم كلِّه، فلا يقدح قولَنا: «إنّ زيداً دون عمروٍ في العلم» أن تكون هويةُ الحق عينَ زيد وعمروٍ، ويكونَ في عمروٍ أكملَ وأعلمَ منه في زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غيرَ الحق، فهو ـ تعالى ـ من حيث هو عالم أعمُ في التعلّق من حيث هو مريد وقادر، وهو هو ليس**

غَيره، فلا تَعلَمُه يا وليّي هنا وتجهلُه هنا، وتُثبته هنا وتَنفيه هنا إلاّ أن تُثبته بالوجه الذي أثبت نفسه ونَفَيتَه عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه، كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين قال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فأثبت بصفةٍ تعمّ كلَّ سامع وبصير من حيوان وما ثمَّ إلاّ حيوان إلاّ أنّه بَطَن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر في الآخرة لكل الناس».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الحياة للحيوان وفيه عرفاً عامًا، وهي سارية في الحيوان والجماد والنبات وغيرهم عرفاً خاصًا بالمحقِّقين، فإنّ الله كشف عن وجه هذا السرّ لهم، وحجب عنه البعض وهم عامّة أهل الحجاب وقد مرّ مراراً فتذكّر، فإذا ارتفع الحجاب ـ وهو عقلك القابل ـ وكُشف الغطاء ـ وهو وهمك الحائل ـ عمّتِ المعرفة، فعرفته وعرفه كل أحد كذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإنّها الدار الحَيَوان»** يعني الآخرةَ، وأنّ كلّ مَن فيها حيوان حقيقةً مبالغةً **«وكذلك الدنيا إلاّ أنّ حياتها مستورة عن بعض العباد؛ ليظهر الاختصاص والمُفاضَلة بين عباد الله وما يُدركونه من حقائق العالَم، فمن عمّ إدراكه كان الحق فيه أظهرَ في الحكم ممّن ليس له ذلك العمومُ، فلا تُحجَب بالتفاضل وتقولُ: لا يصحّ كلام مَن يقولُ: إنّ الخلق هوية الحق، بعدما أريتُك التفاضلَ في الأسماء الإلهية التي لا تشكّ أنت أنّها هي الحق ومدلولُها المسمّى بها وليس إلاّ الله. ثم إنّه كيف يقدِّم سليمانُ اسمه على اسم الله ـ كما زعموا ـ وهو من جملة مَن أوجدته الرحمةُ؟! فلا بدّ أن يتقدّم الرحمٰنُ الرحيمُ»** أي على اسم سليمانَ **«ليصحّ استناد المرحوم، هذا عكسُ الحقائق: تقديمُ مَن يستحقّ التأخيرَ وتأخيرُ من يستحقّ التقديمَ في الموضع الذي يستحقّه».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى حقيقة التفاضل بين الأسماء، كتفاضل الرحمٰن على الرحيم، فمع أنّ سليمان اسم إلهي في نفسه على مقتضى التحقيق، ولكن بالنسبة إلى الله المتعيِّن بذاته في أُلوهيته متقيِّد عن كل تقدير بخصوصيةِ مادّةٍ سليمانية، وسليمانُ عارف بذلك، فلا يقدِّم المقيَّد على المطلق، كما لا يتقدّم الرحيم على الرحمٰن؛ إذ الرحمٰن ـ الموجِدُ لسليمانَ والمُظهِرُ عمومَ حكم سلطانه على العالَم ـ يستحقّ التقديمَ بالذات على مَن أوجده ممّن سليمانُ واحد منهم ولا سيَّما في أوّل الكتاب أو صدره. فهذا لا يليق بكمال سليمان عليه السلام وعلمه ومعرفتِه، حاشاه عن ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ومن حكمة بِلقِيسَ وعلوِّ علمها كونُها لم تَذكر مَن ألقى إليها الكتابَ، وما عملت ذلك إلاّ لتُعلِم أصحابَها أنّ لها اتّصالاً إلى أمورٍ لا يعلمون طريقَها، وهذا من التدبير الإلهي في المُلك؛ لأنّه إذا جُهِل طريقُ الإخبار الواصل للمَلِك، خاف أهلُ الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم، فلا يتصرّفون إلاّ في أمرٍ إذا وصل إلى سلطانهم يأمنون غائلةَ ذلك التصرّف، فلو تعيَّن لهم على يدَي مَن تصل الأخبارُ إلى مَلِكهم، لَصانعوه وأعظموا له الرُّشىٰ، حتى يفعلوا ما يريدون، ولا يصلَ ذلك إلى ملكهم، فكان قولها: ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ﴾ [النّمل: ٢٩] ـ ولم تُسَمِّ مَن ألقاه ـ سياسةً منها أورثتِ الحذَرَ منها في أهل مملكتها وخواصِّ مدبِّرها، وبهذا استحقّت التقدّمَ عليهم».

قال العبد: كلُّ هذا مشروح لا يحتاج فيه إلى مزيد بيان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وأمّا فضل العالم الإنسان على العالم من الجنّ بأسرار التصرّف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني؛ فإنّ رجوع الطَرفِ إلى الناظر به أسرعُ من قيام القائم من مجلسه؛ لأنّ حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرعُ من حركة الجسم فيما يتحرّك منّا؛ لأنّ الزمان الذي يتحرّك فيه البصرُ عينُ الزمان الذي يعلّق بمُبصَره مع بُعد المسافة بين الناظر والمنظور؛ فإنّ زمان فتح البصر زمانُ تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة، وزمانَ رجوع طَرفِه إليه عينُ زمان عدم إدراكه، والقيامُ من مقام الإنسان ليس كذلك، أي ليس له هذه السرعةُ، فكان آصفُ بنُ بَرخِيا، أتمّ في العمل من الجنّ، وكان عين قول آصفَ بن برخيا عينَ الفعل في الزمان الواحد، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمانُ عليه السلام عرشَ بِلقِيسَ مستقِرًّا عنده؛ لئلاّ يُتخيَّلَ أنّه يُدركه وهو في مكانه من غير انتقال».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ وجود عرش بِلقِيسَ عند سليمانَ عليه السلام قبل ارتداد طَرفِه إليه ليس ـ كما زعم الجمهور من أهل الظاهر وعلماء الرسوم ـ من إتيان آصفَ بعرش بلقيسَ من سَبَأٍ على ما كان موجوداً، ولم يَرَه سليمانُ عليه السلام في سَبَأ كشفاً واطّلاعاً، بل كان تصرّفاً عجيباً غريباً إلهياً بإعدام عرشها في سبأ في عين إيجاده عند سليمانَ، بمعنى أنّه سَلَب بتصرّفه العلمي الكامل الصورةَ العرشية عن وجوده المتعيِّنِ فيها بسبأ، وخَلَع عنه تلك الهيئةَ، وخلعها عليه عند سليمانَ في عين ذلك الزمان، فزمان قول آصفَ: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النّمل: ٤٠] كان عين زمان انعدام عرش بلقيسَ في سَبَأ وإيجادِه عند سليمانَ عليه السلام وذلك من عين التصرّف الكلّي الذي أعطاه الله ـ تعالى ـ كرامةً لسليمانَ عليه السلام وهذا التصرّف أعلى

تصرّفِ أقدر الله مَن شاء من عباده عليه، وهو من حيث العلم الكامل بالخلق الجديد، كما عرفت فيما أسلفنا لك.

إنّ صور العالَم كلَّها هيئات وأشكال ونقوش ظهرت في مرآة الوجود الحقِّ أو تعيّناتِ الوجود الحق في صور حقائق العالم، وأعيانُها الثابتةُ في العلم القديم ـ التي كانت معدومةً من حيث هي هي ـ لها حقائقُ الأعيان، فالقابل من الوجود الحق لصورة عينٍ من الأعيان على الوجه الأوجَه الأوّل الأولى أو المتعيِّنِ منه في عين من الأعيان، والظاهرِ بها وفيها، والمُظهِرة المعيِّنة هي له على الوجه الثاني في ذوق أهل العاني والمغاني إنّما يتلبّس بصورتها عند انسحابه أو ملابسته أو محاذاته لتلك العين، وباتّصال الفيض الوجودي ـ الذي يَعقِبُ ذلك الفيضَ الأوّل ـ ينخلع الأوّل عن تلك الصورة إلى غيرها من الصور الأُخَر التي لتلك العين في غير ذلك الموطن والحضرة، حتى يظهر ذلك الوجود بصورة ذلك التعيّن في جميع مراتب الوجود ومواطنه، ويتلبّس الوجود المتعيِّنُ ثانياً العاقبُ للأُولى بتلك الصورة عند انسحابه عليها أو محاذاته لها كذلك، وكذلك الأمر دائماً أبداً لا إلى نهاية أو غاية. كما كان لا عن بداية كالماء الجاري في نهر ـ ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الرُّوم: ٢٧] ـ إذا حاذى موضعاً من النهر، فإنّ الماء يتشكّل بحسَب ذلك الموضع ويجري عليه بحسبه ويظهر فيه بموجبه، ولا يثبت ولا يبقى بل يمرّ بالجريان ويَعقِبُه الماءُ بالفَيَضان بقطرات أو أجزاء مائية غيرِ الأجزاء والقطرات الأُولى، وهذا لا ريب فيه عقلاً وكشفاً صحيحاً، ولكنّ الحسّ يُدرك الاتّصالَ في أحدية سطح الماء دائماً؛ لغلبة الوحدة الوجودية الحقّة على الكثرة وجوداً وعيناً، كغلبة الكثرة على الوجود علماً وتعقّلاً، فكذلك الفيض النفَسي الرحماني، والوجودُ الجودي الإحسانيُّ دائمُ الجريان متوالي الفيضانِ من الغيب والشهادة، ثم منها إلى الغيب متواصلُ السَرَيان في صور الحقائق كدوام الذاتي بالاقتضاء الذاتي لا يتغيّر عنه أزلاً وأبداً، ولا يزال عليه دائماً أبدَ الآبدين ودهرَ الداهرين ما دامت ذات المفيض المتجلّي بالتجلّي الذاتي وهي دائمة، والذي اقتضته الذاتُ الإلهية لذاتها فإنّها لا تزال عليه فلا يُزال ولا يُزول ولا يحول أبدَ الآباد ومنتهى الآماد، فالوجود الحق الجاري والنفَس الرحمانيُّ الساري في حقائق الأشياء وأعيانها دائمٌ أبداً وما ثَمَّ إلاّ وجود واحد وتَجَلٍّ واحد لا ينتهي أبدَ الآبدين، ولكنّه دائم التعيّن متنوِّعُ التجلّي والتبيّن بحسب خصوصيات القوابل وبموجب قابليات الأعيان والمظاهر، كالماء ماء واحد وتعيُّنُ القطرات والأجزاء المائيّة بحسب المعيِّنات ممّا يجري عليه بتقدير العلم وفرض العقل من حيث كل موضع معيَّنٍ معيِّن له بحسَبه وموجبه،

فافهم، واعلم: أنّه أعلى الأذواق وأجلى المشاهد وأحلى المشارب، جعلنا الله وإيّاك من أهله بمنّه وفضله وطَوله.

فلمّا كان آصف عليه السلام عارفاً بهذه الحقيقة إمّا كشفاً أو إعلاماً من الله بذلك أو من كون الله أعطاه التصرّفَ في الوجود الكوني جمعاً أو فرادى، فاستمرّ تصرّفه على ذلك كرامةً له ولسليمانَ ولِما أراد الله من كمال الظهور بكمال التصرّف الوجودي في النوع الإنساني لتسخير الجنّ والإنس وغيرِهما لمَظهره الأكمل في ذلك العصر وهو سليمان عليه السلام، فتصرّف آصفُ بخَلع الصورة العرشية من وجوده في سَبَأ، وخَلعِها عليه في الحال عينِه عند سليمانَ في زمانٍ واحد من غير رَيثٍ ولا تراخٍ؛ إظهاراً لكمال تصرّفه الذي آتاه الله.

وإنّما حملته على ذلك، الغَيرةُ على سليمانَ وله وللمُلك الذي آتاه الله من الجنّ لئلاّ يتوهّموا أنّ تصرّفهم أعلى وأتمّ من تصرّف سليمانَ وآصفَ، فأظهر لهم أنّ المُلك والتصرّف الذي أعطاهما، أعني سليمانَ وآصفَ عليهما السلام خارقٌ لعادات الجنّ وسَحَرتِهم في تصرّفاتهم الخصيصةِ بهم من تقريب البعيد وبالإتيان بالأعمال الشاقّة الخارجة عن قوّة البشر، والخارقةِ لعادات أهل لنظر بالفكر في المعتاد؛ وذلك بفضل روحانيةٍ في الجنّ وقوّةٍ آتاهم الله من التصوّر والتشكّل بأشكال مختلفة للرائين من البشر؛ فإنّ وجود صورهم من الهواء والنار على أنحاء مختلفة وضروب متخالفة ومؤتلفة لا تتناهى شخصياتُها وجزئيّاتها وإن انحصرت أُمّهات أصنافهم. وأُممُهم على أربع أُمّهات؛ فإنّ الغالب على نشآتهم إمّا الهواء أو النار أو هما معاً متساويَين غيرَ متساويين على الماء والتراب مطلقاً، والعنصران الثقيلان ـ وهما الماء والأرض ـ مغلوبان في نشآت الجنّ على نحو غلبتهما على الهواء والنار في المولَّدات المعهودة المشهودة الكثيفة الثقيلة مثلُ مغلوبية البرودة والرطوبة في الفِلفِل وأمثاله، ومثلُ غلبة البرودة والرطوبة على الحرارة واليبوسة في لُبّ الخيار ـ مثلاً ـ وأمثاله على درجاتٍ دقائقَ لا تَكاد تنحصر ولا يُحصيها إلاّ موجِدُها، الله تعالى، ثمّ مع مغلوبية هذين الأسطَقِسَّين الثقيلين في نشآت الجنّ والشياطين، فإمّا أن يكون الغالب الجزءَ الهوائيَّ على الجزء الناري أو بالعكس.

والأوّل: الجنّ المؤمنون بالله والملائكة والكتب والرسل المتديّنون بالأديان والملل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين.

والثاني: الشياطينُ والمَرَدة والعفاريت والأبالِسة الكفرة، فهم نوعان وكل واحد من النوعين بعد ذلك مع مغلوبية الثقيلين وأغلبية اللطيفين، فإمّا أن يكون أحد الثقيلين غالباً على الآخر كالماء مثلاً أو الأرض.

فالصنف الغالب في نشأتهم الماءُ على الأرض، مع مغلوبيتهما تحت اللطيفين، على أصنافٍ: صنفِ أشخاصُهم عُمّار البِحار، وآخَر في الأنهار، وآخَر أشخاصه في الآبار، وآخَر أشخاصه في العيون.

والغالب عليهم الأرضُ على الماء في نشأتهم أيضاً على أصناف كذلك، منهم: عَمَرة الدُور والمساكن والنواويس والمقابر؛ ومنهم: عمرة الأودِية؛ ومنهم: عمرة الجبال والشِعاب والمعادن؛ ومنهم: عمرة البساتين والمواضع النزيهة والرياض؛ ومنهم: مَن يكونون في الفَيافيَ والمَهامِهِ والمَجاهل والمَعالم والطرقات.

والغالب على الكلّ إمّا النارُ على باقي الأجزاء أو الهواء، وقد ذكرنا من أحوال نشآتهم وأخلاقهم وصورهم وأشكالهم ضوابطَ كلّيةً فيما أسلفنا في هذا الكتاب، فاذكر.

وأمّا قبائلهم وأساميهم وأفعالهم وصورهم فمذكورة مفصَّلة في كتب علوم الروحانيات والدعوات والاستنزالات والتسخيرات، ما هذا الكتاب موضعَ ذكر ذلك، والله الموفِّق، ولا يُحصِي على التفصيل أشخاصَه إلاّ الله تعالى. وبموجب نشآتهم أعطاهم الله التصرّفَ بما ليس في قوّة البشر غيرِ الكُمَّل والمتصرّفين والروحانيين من صنف الإنسان الكامل، ولكن ليس للجنّ هذا العلمُ وقوّةُ الهمّة من غير توسّط حركة جسمانية إلاّ القول، وكان قولُ آصفَ عليه السلام حين فعله اختصاصاً من الله وإكراماً من عين إكرامه لسليمان.

فلمّا رأت الجنّ هذا النوع من التصرّف آمنوا به وبسليمانَ إلاّ أفذاذاً شذّوا. فقيَّدهم وسجنهم سليمان وآصفُ. والجنُّ وأكابرهم وملوكهم وكبراؤهم إلى الآن منقادون مسخَّرون للخواتيم السليمانية والعزائم والأقسامِ الآصفية على أيدي أهل العلم الروحاني والله الموفِّق الوهّاب يَهَب مَن يشاء ما يشاء، لا ربَّ غيرُه، عليه التُكلان وهو المستعان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ولم يكن عندنا باتّحاد الزمان انتقال».

يعني: استقرار العرش عند سليمان لم يكن باتّحاد الزمان وانتقاله. **«وإنّما كان إعداماً وإيجاداً من حيث لا يَشعر أحد بذلك إلاّ مَن عرفه وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ**

هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥] **ولا يَمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له، إذا كان هذا كما ذكرناه، فكان زمانُ عدمه ـ أعني عدمَ العرش من مكانه ـ عينَ وجوده عند سليمانَ من تجديد الخلق مع الأنفاس، ولا علم لأحدٍ بهذا القدر، بل الإنسان لا يَشعر من نفسه أنّه في كل نَفَس لا يكون ثم يكون».**

يعني: لاقتضائه من حيث إمكانه وعدميته من حيث إمكانه أن يرجع إلى عدمه الأصلي، ولاقتضاء اتّصال التجلّيات لتكوينه بعد العدم في زمان واحد من غير بعدية ولا قبلية زمانية توجب لَبسَ الأمر عليهم، بل عقليةٍ معنويةٍ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولا تقل: «ثُمَّ» يقتضي المهلةَ؛ فليس ذلك بصحيح وإنّما «ثمّ» يقتضي تقدّمَ الرتبة العَلِيّة عند العرب في مواضعَ مخصوصةٍ، كقول شاعر: «كهَزِّ الرُّدَيِنِيِّ، ثم اضطرب» وزمانُ الهَزِّ عين زمان اضطراب المهزوز بلا شكّ وقد جاء بـ«ثُمَّ» ولا مهلةَ، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس، زمانُ العدم زمان وجود المِثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة، فإنّ مسألة حصول عرش بِلقِيسَ من أشكل المسائل إلاّ عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قصّته، فلم يكن لآصفَ من الفضل في ذلك إلاّ حصولُ التجديد في مجلس سليمانَ عليه السلام».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الإيجاد ـ إمّا التعيّن الوجودي في صورة عرش بلقيسَ، أو في صورةٍ مثلِها، أو ظهورِ الصورة في الوجود الحق ـ إنّما هو للحق، وليس لآصفَ إلاّ صورةُ التجديد والتجسيد في مجلس سليمانَ، وتعيينُه بالقصد منه، وذلك أيضاً للحق من مادّة آصفَ، ولكن لسان الإرشاد يقضي بما رُسم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فما قَطَع العرشُ مسافةً، ولا زُويت له الأرضُ، ولا خَرَقها، لمن فهم ما ذكرناه، وكان ذلك على يدَي بعض أصحاب سليمانَ ليكون أعظمَ لسليمان عليه السلام في نفوس حاضرين من بلقيسَ وأصحابِها، وسبب ذلك كونُ سليمانَ عليه السلام هبـةَ الله ـ تـعـالـى ـ لـداوودَ عليه السلام مـن قـولـه: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَٰنَ﴾** [ص: ٣٠] **والهبة: عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوِفاق أو الاستحقاق، فهو النعمة السابغة والحجّة البالغة والضربة الدامغة».**

يعني سليمان عليه السلام بالنسبة إلى داوودَ عليه السلام فقد كملت الخلافة الظاهرة في داوودَ، وظهرت المَلكية وجودُها في سليمانَ عليه السلام سائرَ الليالي والأيّام.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا علمه فقوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾** [الأنبياء: ٧٩] **مع نقيض الحكم»** يعني مع منافاة حكمه لحكم داوودَ.

ورجعت عمّا ظلمت نفسي واعترفت وأسلمت مع سليمانَ لله، لو كان عطفاً على «ظلمتُ» لم يستقم الكلام، ولم ينتظم ولو عُطفت الكلمة أعني «أسلمت» على «قالت» لصحّ المعنى، وكان إخباراً عن الجنّ أنّها قالت: ظلمتُ نفسي، وأسلمت هي مجزومَ التاءِ، كنايةً عن بلقيسَ، أنّها أسلمت لله ربِّ العالمين مع سليمانَ، أي إسلامِ سليمانَ لله ربِّ العالمين.

قال - رضي الله عنه -: **«فما انقادت لسليمانَ وإنّما انقادت لربّ العالمين وسليمانُ من العالَمين، فما تقيّدت في انقيادها كما لا يتقيّد الرسل في اعتقادها بالله، بخلاف فرعونَ؛ فإنّه قال:** ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ١٢٢﴾ [الأعراف: ١٢٢]».

يعني: أنّ فرعونَ قيّد إسلامه بقوله: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ١٢٢﴾ [الأعراف: ١٢٢] وإن كان ربُّ موسى وهارون هو ربَّ العالمين، ولكن في لفظ فرعونَ مقيَّد بموسى وهارون، وفي قول بلقيس: ﴿لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النّمل: ٤٤] مطلق يعمّ سليمانَ وموسى وهارونَ وغيرَهم.

قال - رضي الله عنه -: **«وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، ولكن لا يقوى قوّتَها»**.

يعني - رضي الله عنه -: لا تقوى قوّةُ إسلام فرعونَ قوّةَ انقيادِ بلقيسَ؛ لما ذكرنا، ولا سيّما وقد كان إسلام فرعونَ في حال الذُعر والخوف من الغرق، ورجاءِ النجاة بالإسلام الفرعوني لا بالانقياد البلقيسي، فإنّ كل واحد منهما أتبع إسلامَه إسلامَ نبيّه، فأسلم فرعونُ لله الذي آمنت به بنو إسرائيل وآمن موسى به، فإيمانه وإسلامه تَبَعٌ لإيمانه، وقوله: أنا من المؤمنين ومن المسلمين فيهما دلالةُ إطلاق الإيمان والإسلام، فإنّ المؤمنين والمسلمين الذين جعل نفسَه منهم آمنوا وأسلموا لله مطلقاً فينسحب حكم ذلك عليهم، ولكن إسلام بلقيسَ وإن كان مقيَّداً بالمعية، فإنّه يقتضي المشاركة.

قال - رضي الله عنه -: **«فكانت أفقَه من فرعونَ في الانقياد لله وكان فرعونُ تحت حكم الوقت، حيث قال:** ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يُونس: ٩٠] **فخصَّص، وإنّما خصَّص لما رأى السحرةَ قالوا في إيمانهم بالله:** ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ١٢٢﴾ [الأعراف: ١٢٢]، **فكان إسلام بلقيسَ إسلامَ سليمانَ؛ إذ قالت:** ﴿مَعَ سُلَيْمَٰنَ﴾ [النّمل: ٤٤] **فتبعته فما يمرّ بشيء من العقائد إلاّ مرّت به معتقِدةً ذلك كما نحن على الصراط المستقيم الذي الربّ عليه؛ لكون نواصينا بيده وتستحيل مفارقتنا إيّاه، فنحن معه بالتضمين، وهو معنا بالتصريح، فإنّه قال:** ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَديد: ٤] **ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا»**.

حاجته فيما طلب منه، وإن شاء أمسك؛ فإنّ العبد قد وَفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربَّه فيه، فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربّه له بذلك، يُحاسِبُه به، وهذا سارٍ في جميع ما يُسأل فيه الله ـ تعالى ـ كما قال لنبيّه، محمّد ﷺ: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] فامتثل أمرَ ربّه، فكان يطلب الزيادةَ من العلم حتى إذا سيق له لبن تأوّله علماً، كما تأوّل رؤياه لمّا رأى أنّه أُتي بقَدَحِ لبنٍ فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطّاب، قالوا: فما أوّلتَه؟ قال: العلمَ[١]، وكذلكَ لمّا أُسري به أتاه المَلَك بإناء فيه لبن وإناءٍ فيه خمر، فشرب اللبنَ، فقال له الملك: أصبتَ الفطرةَ[٢] أجاب الله بك أُمتَك، فاللبن متى ظهر، فهو صورة العلم، فهو العلم تمثّل في صورة اللبن كجبرئيلَ تمثّل في صورة بشر سَويٍّ لمريمَ».

قال العبد: إنّما أفرد الشيخ ـ رضي الله عنه ـ هذه المسألةَ التمثيلية هاهنا؛ لكونها تتمّةَ البحث والحكمةِ التي كان في بيانها من تجديد المِثل مع الأنفاس في الخلق الجديد، فإنّه تمثيل للمعاني وتجسيد للحقائق وتشخيص للنِسَب في مثل ما كانت من الوجود الظاهر بها والمتعيِّن فيها أو بالعكس، على الذوقين من مشربَي الفرائض والنوافل، فافهم واذكر إن شاء الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولمّا قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»[٣]، نبّه على أنّ كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بدّ من تأويله».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ مضمون الحديث تصريح لنا معشرَ أهلِ الذوق والشهود، أنّ المحسوساتِ المشهودةَ كالرؤيا للنائم، تخييل وتمثيل؛ فإنّ الخيال إنّما هو تشخُّصُ المعاني وتمثّل الحقائق والأرواح من قبل الحق للرائي، وتجسّدُ النفوس في أمثلةِ صورٍ ثقيلة كبيرة أو خفيفة وصغيرة أو متوسّطة، كلُّها تمثّلي، وكذلك عالم الحسّ من الجسمانيات الطبيعيّة والعنصرية إنّما هي صورُ تمثيلاتٍ وتشخيصات وتجسيدات لما فوقها من العوالم الروحانية والنفسانية والعقلية والمعنوية، مثّلها

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب فضل العلم، حديث رقم (٨٢) [١/٤٣] والترمذي في صحيحه، في رؤيا النبي ﷺ اللبن. . ، حديث رقم (٢٢٨٤) [٤/٥٣٩] ورواه غيرهما.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الأوسط، من اسمه علي، حديث رقم (٣٨٧٨) [٤/١٦٥] وأحمد في المسند، عن عبد الله بن عباس، حديث رقم (٢٣٢٤) [١/٢٥٧] ورواه غيرهما.

(٣) هذا الحديث سبق تخريجه.

وجسَّدها وشخَصّها الحقُ أمثلةً قائمةً وصوراً زائلة ودائمة لوجوده الحقِّ في نِسَبه ونسب نسبه ولوازمه الذاتية والمَرتبية ولوازم لوازمه، وكيفيةُ ذلك ـ والله أعلمُ به ـ على ما عَلِمنا وأعلمَنا بذلك: أنّ المعانيَ إذا قبلت الوجودَ الحق من التجلّي النفَسي. أو الحقائقُ الكليّة المتبوعة إذا تعيّنت في الوجود الفائض، حصلت هيئات اجتماعية بين الوجود والحقائق المتبوعة، ثمّ يسري نور الموجود من الملزومات والمتبوعات إلى اللوازم ولوازم اللوازم، ومنها إلى العوارض واللواحق والنسب المنتسبة في البين. فيتّصل أحكامُ بعضها بالبعض بالوجود الساري من الأصل إلى الفرع ومن الملزومات إلى اللوازم ولوازم اللوازم، فيُوصِل خصائص بعضها إلى البعض، ويفيد حقائق الكل للكلّ ويَصبغ الكلَّ بصبغة الكلّ، فيلتحم ويتمثّل ويتشخّص صوراً وهيئاتٍ وجوديةً. كما هو مشهود رأي عينٍ، ومثالُ سراية الوجود ـ من الأُصول والملزومات والحقائق المتبوعة إلى الفروع واللوازم والتوابع في انتساج مَلابس الكون والتمثيل والتجسيد ـ كالسَدَى[1] واللُحمَة، نظير مِنوال الحقائق المتبوعة المترتبة من أقصى مراتب المكان. إلى أنهى غايات وجود الكيان، ونظير الحقائق التابعة واللوازم كاللُحمة، فإذا وُجدتِ الحقائقُ المتبوعة والملزومات، وانسحب عليها الفيضُ الوجودي والتجلّي النفَسي الرحماني الجودي، ممتداً من أوّل موجودٍ وُجد إلى آخر مولود وُلد، سرى منه منبسطاً إلى ما حوالَيها من اللوازم القريبة ثمّ إلى لوازم اللوازم، وهكذا إلى العوارض واللواحق، فانتسجت المعاني والحقائقُ الكونية على هذا المنوال بهذا المثال، وكلّما تضاعف حكم التجلّي الوجودي وأوصل كَوامِنَ أحكام الحقائق بعضها إلى البعض وأظهرها، تكاثفتِ الصور وثُبِّتت وثَبتت بالنسبة والإضافة؛ إذ لا ثبات للأعراض على الحقيقة فإنّها في التبدّل والتغيّر بالخلق الجديد، فافهم، وتَنَزَّه فيما صرّحنا به.

واعلم: أنّ هذه الصورَ والأشكالَ والهيئاتِ أظهرها الله آياتٍ ونصبها أمثلةً للصور والهيئات المعنوية المعقولة الأزلية التي هي شؤونه وأحواله الذاتية، وما يعقلها إلاّ العالِمون بالله الذين يعرفون تأويلها ويَعبُرون من صورها إلى حقائقها، والله الموفّق له الحمد لا ربَّ غيرُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«إنّما الكَون خَيال	**وَهوَ حق في الحقيقة**
والذي يَفهم هذا	**حاز أسرارَ الطريقة»**

---

(١) السَّدَى: بفتح السين ضد اللُحمه (مختار الصحاح) واللُحمه: القرابة (لسان العرب).

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّه من حيث الصور والهيئات والأشكال والنقوش خيال يُظاهر كثَراء في مَراءٍ، وهو ـ من حيث الوجود الواحد الحق المتنوِّع ظهورُه والمنبسطِ عليها نورُه، وفي هذه الصور ـ حقٌ بلا شكّ ولا مِراءٍ، فلو لم تَشهد التبدّلَ والتحوّل فأنت عن الحق محجوب، وفي عين اللَبس من خلق جديد موهوب، وإن شَهِدتَ التبدّل وقلتَ به ولم تَرَ الحق المتحوِّل في الصور والمتشكّلَ في الأشكال من كل ما بَطَن فظهر، فأنت في عين السفسطة، فانتَبِه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكان ﷺ إذا قدِّم له لبن، قال: «اللهمّ بارك لنا فيه وزدنا منه» لأنّه كان يراه صورةَ العلم وقد أُمر بطلب الزيادة من العلم، وإذا قدِّم إليه غير اللبن، قال: «اللهمّ بارك لنا فيه وأطعمنا خيراً منه» فمَن أعطاه الله ما أعطاه عن أمر إلهي، لا يُحاسِبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه ما أعطاه بسؤال لا عن أمر إلهي، فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه به، وإن شاء لم يحاسبه به وأرجو من الله في العلم خاصّةً أنّه لا يحاسبه به؛ فإنّ أمره لنبيّه بطلب الزيادة من العلم عينُ أمره لأمّته فإنّ الله يقول:** ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] **أي أُسوة أعظمُ من هذا التأسّي لمن عَقَل عن الله تعالى. ولو نبّهنا على المقام السليماني على تمامه، لرأيتَ أمراً يَهُولُك الاطلاعُ عليه؛ فإنّ أكثر علماء هذه الطريقة جَهِلوا حالةَ سليمانَ ومكانتَه وليس الأمر كما زعموا»** ذلك عن ملك آخرته، وهم ـ غفر الله لهم ـ غَفَلوا عن كمال تجلّي الله وظهوره في أكملية مرتبة الخلافة في مظهرية سليمانَ، وأنّ الوجود الحق تَعيَّن به وفيه على أكمل الصور الإلهية والرحمانية، مع كمال إيفائه وقيامه بحقّ كمال العبدانية، فإنّه عليه السلام في عين شهوده ربَّه على هذا الكمال، كان يعمل بيديه، ويأكل من كسبه، ويجالس الفقراء والمساكين، ويفتخر بذلك، فيقول: «مسكين جالسَ مسكيناً» رزقنا الله وإيّاك من كماله، ولا حَرَمَنا من علمه ومقامه وحاله؛ إنّه قدير وهّاب، مفتِّح الأبوابِ، ومُيَسِّر الأسباب.

[١٧] فصّ حكمة وجودية في كلمةٍ داوودية

قال العبد: قد ذكرنا علّيّةَ استناد الحكمة الوجودية إلى الكلمة الداوودية في شرح الفهرست، وفي شرح فصّ سليمانَ، أنه صورة كمال ظهور الوجود، ونُتمّمه إن شاء الله في شرح المتن.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «اعلم: أنّه لمّا كانت النبوّة والرسالة اختصاصاً إلهيًا ليس فيها شيء من الاكتساب، أعني نبوّةَ التشريع، كانت عطاياه ـ تعالى ـ لهم ﷺ من هذا القبيل مَواهبَ ليست جزاءً، ولا يَطلُبُ عليها منهم جزاءً، وإعطاؤه إيّاهم على طريق الإنعام والإفضال، فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [الأنعام: ٨٤]، **يعني لإبراهيم الخليل، وقال في أيوبَ:** ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾ [ص: ٤٣]، **وقال في حق موسى:** ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا ۝٥٣﴾ [مريم: ٥٣] **فالذي تولاّهم أوّلاً هو الذي تولاّهم في عموم أحوالهم أو أكثرها، وليس إلاّ اسمَه «الوهّابَ» وقال في حق داوود** عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ [سَبَإ: ١٠] **فلم يَقرِن به جزاءً يطلبه منه. ولا أخبر أنّه أعطاه هذا الذي ذكره جزاءً، ولمّا طلب الشكر على ذلك بالعمل، طلبه من آل داوود، ولم يتعرّض لذكر داوود ليشكره الآلُ على ما أنعم به على داوود».**

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ بإسناد هذه الحكمة الوجودية إلى الكلمة الداوودية، إلى أنّ الكمال الوجوديّ والوجودَ الكماليّ إن يظهرا في أحدية جمع الجمع الإنساني الإلهي، بالخلافة والنيابة الإلهية الكلّية من حضرة الجواد الوهّاب، فإنّ الوجود فيض ذاتي جودي، وهو نفَس رحماني وجودي، وهذا وإن ظهر في كل خليفة الله في أرضه وقطبٍ قام بنيابته في نفله وفرضه في كل عصر عصر من الأنبياء والأولياء، ولكن ظهوره في داوود عليه السلام كان أتمَّ وأبينَ، بمعنى أنّ الله جمع له ـ صلوات الله عليه ـ بين الخلافة الحقيقية المعنوية الإلهية وبين الخلافة الظاهرة بالسيف والتحكيم الكلّي في العالم، وأعطاه النبوّةَ والحكمة وفصلَ الخطاب والمُلك الكامل والسلطان والحكم الشامل في جميع أنواع العالم وأجناسِه، كمالُ ظهور حكم ذلك في سليمانَ، فإنّه حسنة من حسنات داوود ـ على نبيّنا وعليه السلام وتكملةٌ لكمال وتتمّة لفضله وإفضاله، وسليمانُ ـ مع ما أعطاه الله من المُلك والسلطان ـ موهوب

لداوود عليه السلام قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَٰنَ﴾ [ص: ٣٠] ومن جملة كمالاته الاختصاصية ـ التي اختصّه الله بها ممّا لم يظهر في غيره من الخلفاء والكُمَّل ـ أنّ الله ـ تعالى ـ نصّ على خلافته بقوله: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦] فحكمه بالحقّ على الخلق، ولم يصرِّح بمثل ذلك في غيره، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠] فيه احتمال في حق آدم عليه السلام من كونه أوّلَ الخلفاء وأباهم، ولكنّ الاحتمال متناولٌ غيرَه من أولاده، وقرينة الحال تدلّ على أنّ الاحتمال في حق داوود أرجحُ؛ لأنّ آدمَ ما أفسد ولا سَفَكَ الدماءَ. ومُحاجّةُ الملائكة مع الربّ في جواب قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠] بقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البَقَرَة: ٣٠]، مرجِّحة للاحتمال في حق داوود؛ لأنّه سَفَكَ دماء أعداء الله من الكفرة كثيراً، وقَتل جالوتَ وأفسد مُلكه، وجُعِل كما قال تعالى حكايةً عن بِلقِيسَ: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النَّمل: ٣٤] فظهر من داوود عليه السلام هذا النوعُ من الفَساد في الكفّار الذين أمر الله داوودَ وأُولي العزم من خلفائه بإفساد مُلكهم وحالهم؛ لأنّه عين إصلاح المُلك والدين، فصحّ في حق داوود ما قالت الملائكة.

فلقائل أن يقول: المراد على التعيين من قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠] هو داوودُ، فلم تَبقَ مرتبة وجودية إلاّ ظهر كمال داوود وخلافتُه فيها، حتى في كلام الله ومرتبة اللفظ والرقم، فلهذا نُسبت الحكمة الوجودية إلى الكلمة الداوودية.

ثمّ اعلم: أنّ الشيخ ـ رضي الله عنه ـ أشار إلى أنّ النبوّة والرسالة تكونان بالاختصاص الإلهي، وليستا بكسب، ولا مُجازاةً عن عمل أو ثواباً عن سابقِ حسنةٍ وطاعةٍ تكونان نتيجةً عنها، ولا لشكر أو عبادةٍ متوقَّعةٍ منهم عليهما، وإذا كانتا كذلك، فلا تحصلان لأحد بتعمُّل وكسب، كما وَهَم فيه القائلون من أهل النظر الفكري بأنّهما تحصلان لمن كَمُلت علومه وأعماله، وأنّ النبوّة عبارة عن كمال العلم والعمل فكلّ مَن كمل علمه وعمله، فهو نبيّ في زعمهم، وهذا باطل، وإلاّ لكان كل من تكامل علمه وعمله رسولاً نبيًا يُوحىٰ إليه وينزل عليه المَلَكُ بالتشريع وليس كذلك، فكم من عالم عامل كامل في العلم والعمل ولا ينزل عليه الملك بالوحي والتشريع، فصحّ أنّها ليست إلاّ عن اختصاصٍ إلهي، ومن لوازمها كمالُ العلم والعمل، فلا يتوقّف تحقّقها ـ أعني النبوّة ـ على لوازمها؛ فإنّ تحقّق وجود اللازم بتحقّق وجود الملزوم لا بالعكس، وهذا ظاهر.

ولمّا كانت اختصاصاً إلهيًا، لم يَطلب منهم عليها جزاءً ولا شُكوراً ـ وإن وقع الشكر منهم دائماً ـ أو ثواباً لإعمال الصالحات في مقابلة ذلك، فليس ذلك مطلوباً بالقصد الأوّل من الاختصاص، ولا هم مُطالَبون بذلك عوضاً عن ذلك، كما قال رسول الله ـ ﷺ ـ حين قيامه الليلَ كلَّه، حتى تورّمتْ قَدَماه، فقيل له: اقْصِر، فقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر: «أفلا أكون عبداً شَكوراً» ولهذا لم يَرِد طلبُ الجزاء والشكر من داوود، وإنّما ورد ما ورد في حق آل داوود حيث جعلهم الله من آل مَن هذا شأنُ كمالاته، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وهو في حق داوود**» يعني ما وهبه الله «**عطاءُ نعمةٍ وإفضال، وفي حق آله على غير ذلك؛ لطلب المعاوضة، فقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ﴾** [سَبَإ: ١٣] يعني الأعمال الصالحة الزاكية عند الله، **﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾** [سَبَإ: ١٣]، **وإن كانت الأنبياء** ﷺ **قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم، فلم يكن ذلك عن طلب من الله، بل تبرّعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله ـ** ﷺ **ـ حتى تورّمت قدماه شكراً لِما غفر له من ذنبه، ما تقدّم وما تأخّر، فلمّا قيل له في ذلك، قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً؟» وقال في حق نوح: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبۡدٗا شَكُورٗا﴾** [الإسرَاء: ٣] **والشَكور من عباد الله قليل، فأوّل نعمة أنعم الله بها على داوود أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتّصال، فقطعه عن العالَم بذلك إخباراً لنا عنه بمجرّد هذا الاسم، وهي الدال والألف والواو**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الله أخبره كشفاً أنّه قطعه عن العالَم من كونه غيراً وسِوى بما اختصّه به من الجمع بين النبوّة والرسالة والخلافة والمُلك والعلم والحكمة والفصل، بلا وساطة غيره، وظهرت أسرار هذا القطع في حروف اسمه؛ لكونه من أقطاب كُمّل الاسم «الظاهر» فإنّ الألقاب مع الأسماء تَنزل من السماء، أي عن سماء الأسماء بتسمية ربٍّ حكيم عليم بما سمّى به كلَّ عبد من الاسم، وهذه الحروف من حروف الاسم الأعظم المتصرِّف في الأكوان، وكان هو ـ صلوات الله عليه ـ بعينه معنى الاسم الأعظم وصورتَه في عصره.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وسمّى محمّداً بحروف الاتّصال والانفصال، فَوصَله به وفَصَله عن العالم، فجَمع له بين الحالين في اسمه، كما جَمع لداوودَ بين الحالين من حيث المعنى، ولم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصاً لمحمّد على داوودَ، أعني التنبيهَ عليه باسمه، فتمّ له الأمر** ﷺ **من جميع جهاته، وكذلك في اسم أحمدَ، فهذا من حكمة الله**». *أي إنّما سمّاهما الله لحكمةٍ دالّة على حقائقهما من هذه الحروف*

والترتيبِ والتركيب والوضع والوزان التي في أسمائهما لمن عَقَل عن الله وما أغفل شيئاً من الأشياء إلاّ شاهَدَ حكمةَ الله المُودَعةَ فيه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم قال في حق داوودَ، فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيعُ الجبال معه التسبيحَ، فتُسبِّح لتسبيحه، ليكون له عملُها، وكذلك الطيرُ»**.

قال العبد: يريد أن يُوفيَ بحمد الله إلى الحِكم والحقائق التي أوجبت ترجيعَ الجبال والطير لداوودَ عليه السلام بلسان الإشارة الكشفية، فنقول: الجبال هي صورةُ الرسوخ والتمكّن والثَبات، الخصيصةُ بالكُمَّل، المتعيِّنةُ حجابياتُها في الجسمانيات والأماكنِ العالية، المحتويةُ على جواهر الحقائق الكمالية التي أومأنا إليها ممّا يَصعُب الصعود عليها، وقد أُودعت في الحقائق الجسمية، ممّا ليس في عالم الأرواح إلاّ روحانياتُها، ولا في عالم المعاني إلاّ معانيها وأعيانُ حقائقها من كمال الظهور والعلوّ وأحديةِ الجمع، وما ذكرنا.

والطيرُ صور القوى والحقائق والخصائصِ الروحانية في نشأة الإنسان الكامل، ولمّا كان داوودَ عليه السلام من كمال تَبَتُّله وانقطاعه إلى الله بالمحبّة الدائمة والهَيَمانِ فيه والعشق وإيثار جنابه ـ تعالى ـ على نفسه وسواه وشدّة الشوق إليه بحيث تبعته قواه الجسمانيةُ وقواه الروحانيةُ، فغلب عليه وعلى قواه الجسمانيةِ والروحانيةِ الانقطاعُ والرجوع إلى الله والتبتّلُ، وتحقّق فيه هذا السرُّ، أظهر الله لسرّ تبعية ظاهره وباطنه، كما قلنا له في التنزيه والتقديس الإلهي صورةً ومثالاً ترجيعَ الجبال والطيرِ، لمّا كان الغالب عليه في زمانه تجلّيَ الاسم «الظاهر» على «الباطن»، فكانت الحقائق والمعاني تظهر صوراً قائمةً لهم لما أهّله الله وخصّه بكمال الظهور الوجودي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأعطاه القوّةَ ونَعَتَه بها وأعطاه الحكمة»**. يعني: وَضَع الأُمور مواضعَها، وكان يحكم بالأحكام المؤيَّدة بالحكمة.

قال: **«وفصلَ الخطاب»**. يعني الإفصاحَ بحقيقة الأمر، وقطع القضايا والأحكام باليقين من غير ارتياب ولا شكّ أو توقُّفٍ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم المنّةُ الكبرى والمكانة الزُلفى ـ التي خصّه الله بها ـ التنصيصُ على خلافته، ولم يفعل ذلك بأحد من أبناء جنسه وإن كان فيهم خلفاءُ، فقال:** ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، **أي ما يَخطر لك في حكمك من غير وحي منّي** ﴿فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [ص: ٢٦] **أي عن الطريق الذي أُوحِي بها إلى رسلي، ثمّ تأدّب سبحانه معه، فقال:** ﴿إِنَّ

﴿ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦] ولم يقل له: فإن ضللتَ عن سبيلي فلك عذاب شديد.

فإن قلت: وآدمُ عليه السلام قد نصَّ على خلافته.

قلنا: ما نصَّ مثلَ التنصيص على داودَ، وإنّما قال للملائكة: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠]، ولم يقل: إنّي جاعلٌ آدمَ خليفة في الأرض، ولو قال: لم يكن مثلَ قوله: ﴿جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً﴾ [ص: ٢٦] في حق داوود، فإنّ هذا محقَّق، وليس ذلك كذلك، وما يدلّ ذِكْرُ آدمَ في القصّة بعد ذلك على أنّه عين ذلك الخليفةِ الذي نصّ الله عليه، فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر، وكذلك في حق إبراهيم: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البَقَرَة: ١٢٤]، ولم يقل: خليفةً، وإن كنّا نعلم أنّ الإمامة هنا خلافة، ولكن ما هي مثلَها لو ذكرها بأخصِّ أسمائها وهي الخلافة. ثم في داوودَ من الاختصاص بالخلافة أن جَعَله خليفةَ حُكمٍ، وليس ذلك إلاّ عن الله تعالى فقال له: «فَاحكُم بَينَ النّاسِ بِالحقِّ».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الحُكم مستنده إلى حضرة الاسم «الله» فإنّ الحكم لله والأُلوهيةَ كمال الحكم والتصرّفِ بالفعل والإيجاد والاختراع.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وخلافةُ آدمَ قد لا تكون من هذه المرتبة؛ فتكون خلافته أن يَخلُف مَن كان فيها قبل ذلك، لا أنّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم، وإن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلاّ في التنصيص عليه والتصريح به، ولله في الأرض خلائفُ عن الله وهم الرسل، وأمّا الخلافة اليومَ فعن الرسول لا عن الله» يريد بها الخلافةَ الظاهرة بالمُلك والسيف.

«فإنّهم ما يحكمون إلاّ بما شَرَع لهم الرسول، ولا يَخرجون عن ذلك غيرَ أنّ هنا دقيقةً لا يعلمها إلاّ أمثالنا، وذلك في أخذ ما يحكمون به ممّا هو شُرِّع للرسول عليه السلام».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الحاكم من الخلفاء الإلهيّين الآخذين الخلافةَ عن الله ـ بعد أن يرثها عمّن استخلفه بما يأخذ الحكم أيضاً كذلك عن الله فيحكم بحكم الله ـ عليه أن يَحكم تحكيمَه إيّاه في خلقه، ويطابقَ حكمُه الحكمَ المشروع، فهو مأمور من قِبل الله بالحكم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فالخليفة عن الرسول مَن يأخذ الحكم بالنقل عنه ﷺ أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه ﷺ وفينا مَن يأخذه عن الله، فيكون خليفةً عن

الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادّة له من حيث كانت المادّة لرسول الله ـ ﷺ ـ فهو في الظاهر متَّبع؛ لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى إذا نزل فحكم، وكان النبيّ محمّد ﷺ في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠] وهو في حق ما يأخذه من صورة الأخذ مختصّ موافق، هو فيه بمنزلة ما قرّره النبيّ ﷺ من شَرع مَن تقدَّم من الرسل بكونه قرَّره، فاتّبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنّه شَرع لغيره قبله، وكذلك أخذُ الخليفة عن الله عينُ ما أخذه منه الرسول».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الخليفة منّا أو الرسولَ فيما أُمر باقتداء هُدى الله الذي هَدى به مَن قبله من الأنبياء وإن وقعت صورةُ الاقتداء والاتّباع، فإنّ ذلك منهم موافَقة لكونه مختصًّا بالحكم من الله؛ فإنّه وإن وقع الحكم بما يحكم به مَن قبله، ولكنّه أخذَ الحكم عن الله لا عمّا أخذه العامّة من علماء الرسوم، وإن اشتركهم في شيء خُصِّصتُ به من بينهم وَحْدي، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فنقول فيه»** أي في خليفة من خلفاء الأولياء منّا **«بلسان الكشف: خليفة الله، وبلسان الظاهر: خليفة رسول الله، ولهذا مات رسول الله ـ ﷺ ـ وما نَصَّ بخلافة عنه إلى أحد ولا عيَّنه؛ لعلمه أنّ في أُمّته من أخذ الخلافةَ عن ربّه، فيكون خليفةً عن الله ـ تعالى ـ ليوافقه في الحكم المشروع، فلمّا علم ذلك ﷺ لم يحجز الأمرَ؛ فللّه خلفاء في خلقه، يأخذون من معدن الرسول والرسل ما أخذته الرسل ﷺ ويعرفون فضلَ المتقدِّم هناك؛ لأنّ الرسول قابل للزيادة، وهذا الخليفةَ ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسولَ قَبِلها، فلا يُعطى من العلم والحكمة فيما شُرِع إلاّ ما شُرِع للرسول خاصّةً، وهو في الظاهر متَّبع غيرُ مخالف بخلاف الرسل، ألا ترى عيسى عليه السلام لمّا تخيّلت اليهود أنّه لا يزيد على موسى ـ مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول ـ آمنوا به وأقرّوا»** أي أثبتوه نبيًا وأقرّوا بنبوّته **«فلمّا زاد حكماً أو نَسخ حكماً كان قد قرّره موسى ـ لكون عيسى رسولاً ـ لم يحتملوا ذلك؛ لأنّه خالف اعتقادَهم فيه، وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه، فطلبت قتلَه، فكان من قصَّته ما أخبرَنا الله ـ تعالى ـ في كتابه العزيز عنه وعنهم فلمّا كان رسولاً قبل الزيادةَ: إمّا بنقص حكم قد تقرَّر، أو زيادةِ حكم. على أنّ النقص زيادة حكم بلا شكّ.**

والخلافةُ اليومَ ليس لها هذا المنصبُ، وإنّما تنقص أو تزيد على الشرع الذي قد تقرَّرنا بالاجتهاد، لا على الشرع الذي شُوفِهَ به محمّد ﷺ فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً مّا في الحكم، فيتخيَّل أنّه الاجتهاد وليس كذلك، وإنّما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبرُ عن النبيّ ﷺ ولو ثبت لحكم به، وإن كان

الطريقِ فيه العدلَ عن العدل؛ فما هو معصوم من الوهم، ولا من النقل على المعنى؛ فمثل هذا يقع من الخليفة اليومَ، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام فإنّه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرَّر، فيبيِّن برفعه صورةَ الحق المشروع الذي كان عليه عليه السلام ولا سيّما إذا تعارضت بأحكام الأئمّة في النازلة الواحدة، فيُعلم قطعاً أنّه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي، وما عداه ـ وإن قرَّره الحق ـ فهو شرعُ تقريرٍ لرفع الحَرَج عن هذه الأُمّة واتّساعِ الحكم فيها».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الخلافة المنفردة عن النبوّة التشريعية ورسالتها المنقطعتين بخاتم الأنبياء والرسل عليه السلام ليس لها هذا المنصب من الحكم ظاهراً من وجهين:

أحدهما: أنّ الخلفاء من بني العبّاس خلفاءُ مَن تقدّمهم من خلفاء رسول الله، والحكم الذي كانوا يحكمون به غير مأخوذ عن الله، على ما كان يأخذه الرسول أو الوليّ الخليفة، بل مأخوذ عن النقل أو باجتهاده لا غير، فلو كان الخليفة منهم آخذاً خلافته عن الله وحُكمَه فيما يحكم به عن الله، وكان له الحكم والسيف ظاهراً، لكان له هذا المنصب الذي كنّا بصدده كخلافة داوودَ ومحمّدٍ وموسى صلوات الله عليهم.

والثاني: أنّ الكمَّل من خلفاء الله من الأولياء ـ وإن تحقّقوا بمقام الكمال وارتقوا في درجات الأكملية ـ فليس لهم منصب الخلافة ظاهراً بالسيف ولا الحكم بالقتل والإبقاءِ على الاستقلال والاستبداد، وإن كان كل منهم إماماً متبوعاً للعالَمين كافّةً فيما يشترك فيه الكلُّ، وللخاصّة فيما يخصّهم، وينفردون بخصوصياتٍ ليست لغيرهم من الأولياء، ممّن لم يتحقّقوا بدرجة الكمال والخلافة، فيرى هذا الخليفةُ بعضَ الأحاديث المنقولة ثابتَ الإسناد في الظاهر، عدلاً عن عدل إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ غير ثابت عنده من طريق الكشف فيما أخذ عن الله، فيحكم بخلافه إن أمر بذلك، أو يسكت عنه إن أمر بذلك كذلك، أو يبيّن الأمرَ فيه، فيقول: هذا الحديث ثابت ظاهر نقلاً، غير صحيح كشفاً وبالعكس، فيحكم بصحّة ما لم يصحَّ في النقل الظاهر.

وكيفية علمه بصحّة ما صحَّح كشفاً ـ وإن لم يصحَّ روايةً وبالعكس ـ هي أنّ الخليفة الكامل يُحضر لتصحيح ذلك نقلاً في الحضرة الإلهية، ويجتمع بالرسول صلى الله عليه وسلم من حيث روحه في برزخه، أو يَنزل إليه روح الرسول، أو أُلحق مع الرسول، فيأخذ الحكمَ عن الله، أو يسأل الرسولَ عن صحّة الحديث وعدم ثبوته عنه، فيُثبت ويُصحّح له الرسول ما صحّ، ويُعرض عمّا لم يصح، فيقول: هذا صحيح كشفاً لا نقلاً، وذلك

غير صحيح كشفاً إلاّ في النقل الظاهر، فهذا سرّ الخلاف الواقع من الخليفة اليومَ، فلو كان مع الخلفاء من الأولياء الحُكمُ بالهِمم أو بغير الهمم من أنفسهم بل أمر بعض الأولياء المتصرّفين في العالم بالهمم، فيخدمون ويمتثلون أمره وحكمه، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأمّا قوله ﷺ: إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخِرَ منهما» ـ هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف، وإن اتّفقا، فلا بدّ من قتل أحدهما، بخلاف الخلافة المعنوية، فإنّه لا قتل فيها**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الخلافة الحقيقية المعنوية القطبيّة الكمالية لا تكون في كل عصر إلاّ لواحد، كما أنّ الله واحد، فكذلك خليفته الذي هو نائبه في الكلّ واحد، ولا يأخذ الحكمَ الكلّي الواحد عن الله الواحد الأحد إلاّ ذلك الواحد، أعني كاملَ العصر.

قال: «**وإنّما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وإن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقامُ**» أي الأخذُ عن الله، تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وهو خليفة رسول الله إن عَدَل ـ فمِن حكم الأصل الذي به يُخَيَّل وجودُ إلهين،** ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] **وإن اتّفقا، فنحن نعلم أنّهما لو اختلفا تقديراً لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحُكم هو الإله على الحقيقة، والذي لا ينفذ حكمه ليس بإلهٍ، ومن هاهنا يُعلم أنّ كل حكمٍ ينفذ اليومَ في العالَم أنّه حكم الله، وإن خالف الحكمَ المقرَّرَ في الظاهر المسمّى شرعاً؛ إذ لا ينفذ حكم إلاّ لله في نفس الأمر؛ لأنّ الأمر الواقع في العالَم، إنّما هو على حكم المشيّة الإلهية، لا على حكم الشرع المقرَّر وإن كان تقريره من المشيّة، ولذلك نفذ تقريره خاصّةً؛ فإنّ المشيّة ليس لها إلاّ التقريرُ لا العملُ بما جاء به**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ أنّ حُكم الخليفة ـ فيما خالف الحكمَ المقرَّر في الشرع ـ إذا نَفَذ، عَلِمنا أنّ نفوذه ليس إلاّ بإرادة الله ومشيّته؛ إذ لا نفوذ إلاّ لما أراد الله، لا ما تَقَرَّر ممّا لا نفوذ له، فليس في ذلك مشيّةُ التقرير النافذ، ولا العملُ غيرُ النافذ؛ فإنّ المشيّة ليس لها إلاّ التقريرُ التخصيصي لا العملُ إلاّ ما تعلّق به الإرادة من العمل، فافهم.

والذي ذُكر فيما قبلُ فإنّه يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الحكم بقتل آخر الخليفتين من أصلٍ تقرَّر في وحدة الله ـ تعالى ـ من قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وبيان ذلك على نحو ما قرّره الشيخ ـ رضي الله عنه ـ هو أنّه لو كان إلهانِ في العالم، فإمّا أن يكونا إلهين بالذات أو بما خرج عن ذاتَيهِما، لا جائز أن تكون إلهيَّتُهما بما خرج عنهما لا بالذات؛ فإنّ غير الكامل بالذات في إلهيّته لا يكون إلهاً.

وإن كانا بالذات، فلا يخلو في الإيجاد والإعدام من أن يتّفقا أو يتخالفا، فإن تخالفا، فلا يقع إيجاد ولا إعدام؛ لتساوي تَعادي أحد المقتضيين الآخَرَ في أحد النقيضين؛ لاقتضاء حكم أحدهما الإيجادَ ـ مثلاً ـ واقتضاءِ حكم الآخَرِ بنقضه ونقيضِه. وإن اتّفقا فإمّا أن يَنفُذَ حكم أحدهما في الآخَر أو لم ينفذ، فإن لم ينفذ فلا إلهية وإن نَفَذ فالنافذ الحكم هو الله وحدَه لا غير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فالمشيّة سلطانها عظيم، ولهذا جَعلها أبو طالب عرشَ الذات»**. يعني ذاتَ الألوهية لا ذاتَ الذات المطلقة، تباركت وتعالت.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«لأنّها تقتضي لذاتها الحُكمَ»** يعني المشيّةَ **«فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيّة؛ فإنّ الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمّى معصيةً، فليس إلاّ الأمر الواسطة لا الأمر التكوينيّ، فما خالف الله أحد قطُّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيّة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة، فافهم»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ حقيقة المشيّة تقتضي الحكمَ لذاتها؛ لأنّ المشيّة اقتضاء، والاقتضاء حكمٌ بتخصيص ما عيَّنه العلمُ لأمرٍ بالإيجاد، فيقع ما تعلّقت المشيّة بوقوعه أو بإعدامه، فيكون كذلك، وذلك بحسب تعيُّن العلم وحكمه على مقتضى ما تعيَّن المعلوم في العلم وبموجبه، وقد علمتَ فيما سلف أنّ الأمر الإلهي الذي لا رادّ له وحكمَ الله الذي لا معقِّب لحكمه، وهو ما اقترنت به الإرادة والمشيّة، فيقع ضرورةً؛ لوقوع تعلّق المشيّة بوقوعه. وإن لم تقترن المشيّة بوقوع العمل واقترنت بوقوع الأمر، لم يقع العمل ووقع الأمر؛ لاقتران المشيّة بوقوع الأمر من الآمر به وعدم اقترانها بوقوع مقتضى الأمر والعمل من هذا العامل المعيَّن.

فاعلم هذا تَعلَم أنّ المسمّى معصيةً ومخالَفةً إنّما هي باعتبار أمر المكلِّف والشارع المتوسِّط، وليست من حيث نسبتها إلى الله؛ فإنّه لا مخالفَ لله في أمره الذي لا واسطة فيه، فلا رادّ له، والله يقضي؛ إذ لا معقِّب لحكمه، هذا مقتضى الأُلوهة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وعلى الحقيقة فأمر المشيّة إنّما يتوجّه على إيجاد عين الفعل، لا على مَن ظهر على يديه، فيستحيل إلاّ أن يكون، ولكن في هذا المحلّ الخاصّ فوقتاً يسمّى مخالَفَةً لأمر الله، ووقتاً يسمّى موافقةً وطاعةً لأمر الله»**.

يعني: فيمن وقع منه العمل بالطاعة، بمعنى أنّ تعلّق المشيّة والأمر الإرادي إنّما يكون بعين الفعل المأمور به، فيقع بموجبه، ولكن في هذا العبد المعيَّن المسمّى مطيعاً موافقاً، ويثاب عليه، وذلك في ضمن تعلّقها بعين فعله، وأمّا بالنسبة إلى المخالف عرفاً شرعياً فما تعلّقت المشيّة به ولا بفعله؛ لأنّ المشيّة ما تعلّقت بعين الفعل في هذا المحلّ المعيّن، ولم يكن في مقتضى حقيقته وعينه الثابتة في العلم أن يوجَد منه هذا الفعل المأمور به، بل في غيره؛ لكون ذلك من مقتضى حقيقته، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وينبعث لسان الحمد والذمّ على حسب ما يكون»** على المخالفة لأمر الواسطة والموافقة لأمر الإرادة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولمّا كان الأمر في نفسه على ما قرَّرناه لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها، فعبَّر عن هذا المقام بأنّ الرحمة وَسِعت كلَّ شيء، وأنّها سبقت الغضبَ الإلهيَّ، والسابق متقدِّم فإذا لَحِقه هذا الذي حَكم عليه المتأخِّرُ، حكم عليه المتقدِّم، فنالتْه الرحمةُ؛ إذ لم يكن غيرُها سبق»**.

يعني: كانت الرحمة هي السابقةَ بالنصّ الإلهي، فنالت الكلَّ، فالكلّ مرحوم، ومآل الكلّ إلى الرحمة.

ثم اعلم: أنّ الشيخ نبّه على برهانٍ عالٍ عظيم على زوال الشَقاء وعموم السعادة في الدنيا والآخرة آخراً، وذلك أنّ المقتضي لعموم السعادة بالرحمة وزوال الشَقاوة بها كذلك سالم وهو سبقُ الرحمة الغضبَ، فلا يلحقها الغضبُ، وإلاّ لم تكن سابقةً، فإذا لحق المغضوب عليه الرحمة السابقة لكونها في الغاية ووقفت، لم يبق للغضب المسبوق فيه حكمٌ.

وأيضاً لأنّ عين المغضوب من كونه شيئاً يجب أن يكون مرحوماً فإنّ رحمته وسعت كلَّ شيء، ولم يقل: سبقت رحمتي عين المغضوب، فأعيان الأشياء مرحومة؛ لكونها موجودةً فلا يلحقها الغضبُ؛ لأنّها لحقت الرحمة ولحقتها الرحمةُ التي وسعت والرحمةُ التي سبقت الغضبَ وبعد اللّحوق، فالرحمة تحكم بمقتضاها لا بمقتضى نقيضها، وهو الغضب، فتعمّ الرحمةُ جميعَ الحقائق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فهذا معنى «سبقت رحمته غضبَه» لتحكم على مَن وصل إليها، فإنّها في الغاية ووقعت، والكلّ سالك إلى الغاية، فلا بدّ من الوصول إليها، فلا بدّ من الوصول إلى الرحمة ومفارقةِ الغضب، فيكون الحكم لها في كلّ واصل إليها بحسب ما يعطيه حالُ الواصل إليها»**.

قال العبد: هذا برهان ظاهر.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فـمـن كـان ذا فَـهـم يشـاهـد مـا قـلـنـا — وإن لـم يـكـن فَـهـم فـيـأخـذه عـنّـا

ومـا ثَـمَّ إلاّ مـا ذكـرنـاه فـاعـتـمـد — عـلـيـه وكـن بـالـحـال فـيـه كـمـا كـنّـا

فـمـنـه إلـيـنـا مـا تـلـونـا عـلـيـكُـمُ — ومـنّـا إلـيـكـم مـا وهـبـنـاكُـمُ مـنّـا

يعني ـ رضي الله عنه ـ: ما قلناه لكم وارد إلينا من الحق، وقد وهبناكم، فلكم منّا ذلك، وليس ذلك وارد من الحق إليكم، بل منّا إلاّ ما شاء الله العزيز الحكيم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا تليين الحديد فقلوب قاسية يُليِّنها الزجرُ والوعيد تليينَ النارِ الحديدَ، وإنّما الصَعب قلوب أشدُّ قساوةً من الحجارة؛ فإنّ الحجارة تَكسِرها وتُكلِّسها النارُ ولا تليّنها».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحجارة ليس فيها قبول التليين، فإنّها للكسر أو للتكليس.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وما ألانَ له الحديدَ إلاّ لعمل الدروع الواقية، تنبيهاً من الله أن لا يُتّقى الشيءُ إلاّ بنفسه، فإنّ الدروع يُتّقى بها السِنانُ والسيف والسِكِّين والنَصل، فاتّقَيتَ الحديدَ بالحديد، فجاء الشرع المحمدي بـ«أعوذ بك منك» فافهم، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم. والله الموفّق.**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ صورة تليين الحديد على يد داوود والعمل للدروع صورةُ ما كان الله أعطاه من قوّة تليينه لقلب مَن يسمع كلامَه ومزاميره، ومن جملة ذلك ترجيع الجبال والطير؛ لقوّة تأثيره ولذّة ألحانه في الجماد والنبات والحيوان والإنسان، فتليين القلوب روح تليين الحديد، لأنّ في الحديد قابليةً للّين كما في قلوب المؤمنين قابليةُ الانقياد والطاعة لكلامه وحُكمه؛ فإنّ مَن ليس فيه قابليةُ الزجر والوعيد والوعد والتشويق، فهو في مرتبةٍ أشدَّ قساوةً من الحجارة؛ فـ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَـٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٧٤]، ومنها ما لم يكن قابلاً للّين، فالنار أولى بها، حتى تَكسِرها وتُكلِّسها، حتى تَلحق بالتراب، فافهم.

[١٨] فصُّ حكمةٍ نَفَسية في كلمة يونسية

إنّما أُضيفت الحكمة النَفَسية إلى الكلمة اليونسية؛ لما نفّس الله بنَفَسه الرحماني عنه كُرَبَه التي أَلَبَّتْ عليه من قِبل قومه وأهله وأولاده من جِهة أنّه كان من المُدحَضين، ﴿فَٱلۡتَقَمَهُ ٱلۡحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٞ ١٤٢﴾ [الصّافات: ١٤٢] فلمّا سبَّح واعترف واستغفر ﴿فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] فنفَّس الله عنه كُرَبه ووهبه أهلَه وسَربَه، قال تعالى: ﴿وَنَجَّيۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡغَمِّۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٨].

ووجدت بخطّ الشيخ المصنِّف ـ رضي الله عنه ـ مقيَّداً بفتح الفاء في النفَس فصحّحنا النُسخَ به، وكان عندنا بسكون الفاء، وقد شرح شيخنا الإمام الأكمل أبو المعالي، صدر الدين، محيي الإسلام والمسلمين، محمدُ بنُ إسحاقَ بنِ محمد في «فكّ الختوم» له على أنّها حكمة نفسية على ما سنشرح ذلك إن شاء الله، والوجهان فيها مُوجَّهان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**اعلم: أنّ هذه النشأة الإنسانية بكمالها رُوحاً وجسماً ونفساً، خلقها الله على صورته، فلا يتولّى حَلَّ نظامِها إلاّ مَن خلقها إمّا بيده ـ وليس إلاّ ذلك ـ أو بأمره**».

قال العبد: قد تقدّم في شرح الفصّ الآدمي سرُّ قوله: «خلق الله آدمَ على صورته» وأنّه ساري الحكمَ في أولاد آدمَ وذرّيّته؛ فإنّ المراد منه النوع، فلمّا كان الإنسان على الصورة الإلهية،فلا يجوز أن يتولّى حلَّ نظامها إلاّ الله، فإنّ قبض الأرواح والأنفس ـ على اختلاف ضروبها من قبضها بملك الموت أو بالقتل والهدم وغير ذلك ـ فإنّ الأمر يرجع في كل ذلك إلى الله، كما قال: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ﴾ [الزُّمَر: ٤٢] أي يستوفي أخذَها ﴿حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ﴾ [الزُّمَر: ٤٢]، أي يأخذها في نومها، والأسبابُ الموضوعة لذلك كلُّها في قبضة الله وبيده.

وقوله: «أو بأمره» إشارة إلى الحكم الشرعي بالقصاص «ومَن تولاّها بغير الله» يعني ظلماً «**فقد ظلم وتعدّى حدّ الله فيها وسعى في خراب ما أمر الله بعمارته.**

اعلم: أنّ الشَفَقة على عباد الله أحقُّ بالرعاية من الغَيرة في الله».

يعني: الإبقاءُ على النفوس ـ المستحِقّة للقتل شرعاً ـ والكفّارِ وغيرِهم ـ مع ورد التحريض في الشرع على الغَزو ـ شفقةً عليها أحقُّ بالرعاية من الغَيرة في الموجبةِ للقتل؛ فإنّ في القتل هدمَ بنيان الربّ وهو الإنسان، وفي الإبقاء والشفقة على النفوس ـ وإن كانت كافرةً ـ ما قد يوجب استمالة الكافر على الدين كما شُوهد في كثير ولا سيّما إذا أبقى عليه بنيّة ذلك؛ فإنّ الله يُثيبه على ذلك، ولا يؤاخذه على عدم الغيرة فيه.

والغَيرة نسبة لا أصل لها في الحقائق الثبوتية؛ فإنّها من الغَيرية، وبانتفائها في حقيقة الأمر تنتفي الغيرة تحقيقاً لا حميّةً عصبيّة عصيّةً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**أراد داوودُ بنيان بيت المَقدِس، فبناه مِراراً فكلَّما فرغ منه تَهدَّم، فشكا إلى الله، فأوحى الله إليه: أنّ بيتي هذا لا يقوم على يدَي مَن سفك الدماءَ، فقال داوود: يا ربِّ ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنَّهم ليسوا بعبادي؟ فقال: يا ربِّ فاجعل بنيانه على يدَي مَن هو منّي، فأوحى الله إليه: أنّ ابنك سليمانَ يَبنيه. والغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، وأنّ إقامتها أولى من هَدمها؛ ألا ترى عدوَّ الله الذين قد فرض الله فيهم الجزيةَ والصلح؛ إبقاءً عليهم وقال**: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]؟ **ألا ترى مَن وجب عليه القصاصُ كيف شُرِع لوليّ الدم أخذُ الفدية أو العفو؟ فإن أبى فحينئذٍ يقتل؛ ألا تراه إذا كان أولياء الدم جماعةً، فرضي واحد بالدية أو عفا وباقي الأولياء لا يريدون إلاّ القتلَ، كيف يراعىٰ من عفا ويُرجَّح على مَن لم يَعفُ، فلا يُقتل قصاصاً؟ ألا ترى** عليه السلام **يقول في صاحب النِسعَة: «إن قَتَله كان مثلَهُ»؟ ألا تراه ـ تعالى ـ يقول**: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]؟ **فجَعَل القصاصَ سَيِّئَةً، أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً،** ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]، **لأنّه على صورته، فمن عفا عنه ولم يَقتله، فأجره على مَن هو على صورته؛ لأنّه أحقُّ به؛ إذ أنشأه له وما ظهر بالاسم «الظاهر» إلاّ بوجوده**».

قال العبد: هذه الاستدلالات والحجج على رجحان العفو والإبقاء على النفوس الإنسانية على قتلها كلُّها صحيحة واضحة رجيحة، والسرّ ما ذُكر من قَبلُ، فتذكّر

وكذلك في أنه إنّما يسمَّى بالاسم «الظاهر» بوجود الإنسان، وأنّه على صورته، فتذكَّر وتدبَّر.

وأمّا صاحب النِسعة فإنّه وليّ دمٍ لمقتول وَجد وَليُّه عند القاتل نِسعةً للمقتول.

والنِسعة: حبل عريض كالحِزام، وقد يكون من السَير أو القِدّ، فأخذه بدم مَن هو وليُّه، فأمر له بالقصاص وقتلِ ذلك القاتل، فلمّا قصد وليّ الدم قتلَه، قال ﷺ: «إن قَتَله كان مثلَه» يعني في الظلم، وأنّ كلاً منهما قد هَدَم بنيانَ الربّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فمن راعاه»** يعني الإنسانَ **«إنّما يراعي الحق، وما يُذَمُّ الإنسان لعينه، وإنّما يُذَمّ الفعلُ، وفعله ليس عينَه، وكلامنا في عينه ولا فعل إلاّ لله، ومع هذا ما ذُمّ منها ما ذُمَّ، وما حُمِد منها ما حُمِد»**.

أي من عين الإنسان: إذا أُضيف إليها الفعل، فإنّه يُذمّ ويُحمد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولسان الذمّ على جِهة الغرض مذموم عند الله، فلا مذموم إلاّ ما ذمّه الشرع؛ فإنّ ذمّ الشرعِ لحكمةٍ يعلمها الله أو مَن أعلمه الله، كما شُرِع القصاص للمصلحة إبقاءً لهذا النوع وإرداعاً للمتعدّي حدودَ الله فيه؛ ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾** [البَقَرَة: ١٧٩] **وهم أهل لُبِّ الشيء الذين عَثَروا على سرّ النواميس الإلهية والحُكمية.**

وإذا علمت أنّ الله راعى هذه النشأة وأقامها، فأنت أولى بمراعاتها؛ إذ لك بذلك السعادةُ؛ فإنّه ما دام الإنسان حيًا، يُرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خُلق له، ومَن سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لما خُلق له، وما أحسن ما قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «ألا أُنبّئكم بما هو خير لكم وأفضلُ من أن تَلقَوا عدوَّكم فتضربوا رِقابهم ويضربوا رقابكم؟ ذِكرُ الله»».

قال العبد: والسرُّ في ذلك أنّ الغَزو والقتال في سبيل الله إنّما شُرع لإعلاء كلمة الله وذكره، إن كانت الدولة للمسلمين والغلبةُ للمجاهدين وإن لم يكن كذلك وكان بالعكس، فإنّ فيه نقصانَ عَبيد الله الذاكرين له المقتولين في سبيله وتفويتَ العلّة الغائيّة، فذكْر الله مع الأمن عن المحذور ـ وهو الفتنة وقتلُ أولياء الله ـ أفضلُ من الجهاد الظاهر، وإن كان المقتول في سبيل الله على أجرٍ تامّ، فذلك حظّه بهدم أبنية الرحمٰن في صورة الإنسان، فاعلم ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وذلك أنه لا يَعلم قدرَ هذه النشأة الإنسانية إلاّ مَن ذكر الله الذكرَ المطلوب منه ـ فإنّه تعالى جليسَ مَن ذكره، والجليس مشهود للذاكر، ومتى**

لم يشاهد الذاكرُ الحق الذي هو جليسه، فليس بذاكر؛ فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع العبد - لا مَن ذكره بلسانه خاصّةً، فإنّ الحق لا يكون في ذلك الوقت إلاّ جليس اللسان خاصةً، فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان، بما هو راءٍ وهو البصر».

قال العبد: إذا داوَمَ على ذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر ومراقبة الله بحيث يكون لسانه متلفّظاً بكلمة الذكر، وقلبه يكون حاضراً مع المذكور، وعقله متعقّلاً لمعنى الذكر، وفي قوّة خَياله تخيَّل صورةَ الذكر على تُؤَدَةٍ ووَقارٍ وخضوع وخشوع، فإنّه يُوشِك أن يتّحد، إذ كانت الأعضاء والجوارح الخصيصةُ بها مع الذكر الذي يداوم عليه، ويَفنى الذاكرُ عن كلّ شيءٍ وعن الذكر بالمذكور وفي المذكور، فيحييه الله حياةً طيّبة نورية، يرزقه فيها العيشَ مع الله وبالله لله في الله، مشاهداً - في كل ما يشهد - إيّاه، وهذا حال الكُمَّل المقرَّبين الذين هم خواصُّ الله رزقنا الله وإيّاكم لزومَ هذا الذكر والدُؤُوبَ عليه؛ إنّه قدير.

قال - رضي الله عنه -: **«فافهم هذا السرَّ في ذكر الغافلين، فالذاكر من الغافل حاضر بلا شكّ، والمذكور جليسه، فهو يشهد، والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر، فما هو جليس الغافل، فإنّ الإنسان كثير، ما هو أحديَّ العين، والحق أحديُّ العين كثير بالأسماء الإلهية، كما أنّ الإنسان كثير بالأجزاء، وما يلزم من ذكر جزءٍ مّا ذكرُ جزءٍ آخَرَ، فالحق جليس ذلك الجزء الذاكر منه، والآخَرُ متَّصف بالغفلة عن الذكر، ولا بدّ أن يكون في الإنسان جزء يَذكر به، فيكون الحق جليسَ ذلك الجزء، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية».**

يعني المجالسةَ التمثيليةَ، فإنّه يعتقد كونَه جليسَ الذاكر، وحيث اشتغل الجزء الذاكر بالحق فهو جليسه، وكذلك شهوده للحق إنّما يكون بحسبه لا بحسب غيره من الأجزاء، فلا يكون شهود اللسان ومجالستُه للحق كشهود القلب ومجالستِه، ولا كشهود العقل ومجالسته، فإذا خشع العبد في ذكرِ كُلَّ الخشوع، وخَنَع لربّه كُلَّ الخُنُوع، وسرى ذلك في أجزائه كلّها، فكلّه إذن جليس الله والحق جليسه بشهادة الرسول.

قال - رضي الله عنه -: **«وما يتولّى الحقُ هدمَ هذه النشأةِ بالمسمّى موتاً وليس بإعدام، وإنّما هو تفريق، فيأخذه إليه، وليس المراد إلاّ أن يأخذه الحق إليه، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: ١٢٣] فإذا أخذه إليه، سوّى له مَركباً غيرَ هذا المَركَبِ من جنس الدار التي يُنقل إليها، وهي دار البقاء؛ لوجود الاعتدال؛ فلا يموتُ أبداً أي لا تُفرَّق أجزاؤه».**

قال العبد: اعلم: أنّ الموت عبارة عن افتراق جوهرك اللطيف ـ وهو روحك ـ عن جوهرك الكثيف، فإذا اقترنت هذه الهيئة الاجتماعية التعيّنية، فإنّ الله يتولّى أخذَ حقائقها المفرَّقِ بعضُها عن البعض وحِفظَها في موطن من مواطن الحضرات الوجودية يسمّى البرزخَ، ثم يَتولّى كذلك جَمعَها في موطنٍ آخَرَ كما يشاء.

وإنّما افترقت أجزاؤها النورية اللطيفة الروحانية عن أجزائها المُظلِمة الكثيفة الجسمانية؛ لغلبة ما به الامتيازُ والمبايَنةُ بينها، فإنّها كانت بالتضمّن والالتزام، أعني: هذه الهيئة الاجتماعيةُ بين حقائق الروح وحقائق الجسم في ضمن اللطيف الوحداني من الكثرة المعنوية التي هي قواه وحقائقُه وخصائصه، فناسب الجزءَ الكثير منه ـ وهو الجسم الكثيف ـ من حيث أحدية الكثرة التي له، أعني الجسمَ، فجمع الله بينهما بهذه المناسبة الصحيحة وغيرها ممّا في تفصيله تطويل، فكانت بينهما هذه الهيئة الاجتماعيةُ بتضمّن كلّ واحد منهما ما يناسب الآخَرَ، ويَصلح أن يكون متمّماً لكمالاته، وكان الجزء الكثيف المركب ـ وهو مركبُ اللطيف البسيط ـ متحصّلاً من عناصرَ متضادّةٍ متبايِنة من وجوه، ومتشاكلة متشاركة من وجوه، فجمع الله بينهما بتغليب ما به المشاركة والاتّحادُ على ما به المبايَنة والامتيازُ، فلمّا بلغت أحكامُ ما به المناسبةُ والمشاركة غاياتِها وانتهت إلى نهاياتها، غلبت ما به المبايَنة عليها، فافترقت لطائفها عن كثائفها.

ثم الروح اللطيف أيضاً وإن كان بسيطاً فهو أيضاً هيئة اجتماعية نورانية من حقائق اللاهوت على وجهٍ لا يقبل الانفكاك، فبقيت على بقائها الذاتي الإلهي، وقدَ آتاها الله قوّتين هما لها ذاتيتان: قوّةً عمليّة بها يقوى على عمل الصُورَ، فصوّر الله بتلك القوّة للروح مَركباً من المتباينات والمتنافيات والمتضادّات، بل مركباً روحانيًا مناسباً للروح من أكثر الوجوه، فركّبه في ذلك المركب الروحانيّ فتُصوّر الروح فيه وتمثّل في تمثالٍ برزخي من ملكوت السماوات وما فوقها التي يناسب الروح المفارق هيكله النقليَّ من الأفلاك، إن كان ممّن يُفتح له أبواب السماء، وإلاّ فالأمر فيها يعود إلى العودات والتعلّقات بالصور المناسبة لقوى ذلك الروح وحقائقه وصفاته الراسخة فيه وأحواله وخلائقه مدّةَ إقامته في الحياة الدنيا من المولَّدات العنصرية إلى أن يساعده سعادةُ الطالع الإلهي الأسمائي الذي هو طالعُ طالَعه المولديّ العرفي، وتحصل اجتماعاتٌ واتّصالات بين الأنوار الأسمائية الإلهية، فيقدَّر له كمال الرَقْي، ويُفتح له أبواب السماء بمفتاح الأمر، فإذا سوّى الله للروح المفارق هيكلاً روحانيًا نورياً، وناسبت الهيئة الثانية الروحانية لهيئة الروح النورانية، وطابقها، جمع الله بينهما جمعاً

لا يقبل الانفكاك والانفصال والاختلال بوجود الاعتدال المقتضي لدوام الانفصال. والله الموفّق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار؛ إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العذاب أن تكون برداً وسلاماً على مَن فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيمُ خليل الله حين أُلقيَ في النار، فإنّه عليه السلام تَعذَّبَ برؤيتها وبما تَعوَّد في علمه وتَقرَّر من أنّها صورةٌ تُؤلِم مَن جاورها من الحيوان وما عَلِم مرادَ الله فيها ومنها في حقّه»**. يعني عند الإلقاء وقبلَه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وبعد وجود هذه الآلام وَجَد برداً وسلاماً مع شهود صورة اللونيّة في حقّه وهي نار في عيون الناس؛ فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلّي الإلهيّ. فإن شئت قلت: إنّ الله تَجَلّى مِثلَ هذا الأمر، وإن شئت قلت: إنّ العالَم في النظر إليه وفيه مثل الحقّ في التجلّي، فيتنوّع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ المزاجَ الروحانيَّ الذي للناظر صاحب الكشف والشهود لا مزاجَه الجسمانيَّ وإن كان له مَدخل من وجهٍ مّا، لا من جميع الوجوه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«أو يتنوّع الناظر لتنوّع التجلّي، وكل هذا سائغ في الحقائق»**.

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ: إلى اختلاف التجلّي باختلاف مزاج الناظر إلى أنّ ظهور كل ظاهر في كل مَظهر إنّما يكون بحسب المَظهر إن كان الناظر من شأنه أن يكون له حسبَ معيَّن أو لم يكن إذا كان المَظهر من شأنه أن لا يكون له حسب معيَّن، ولا بدّ، وإلاّ فبحسب الظاهر والناظر، وأمّا تنوّع مزاج الناظر بحسب التجلي فهو من حيث مزاج الناظر القلبي، لأنّ القلب يتقلّب مع التجلّي في العبد الكامل؛ فإنّه مقلِّب القلوب، وفي غيره على غير ذلك، فاذكر، فقد ذُكر مراراً. والوجهان سائغان شائعان، فلا تتحيَّر، فليس اختلاف الأحكام إلاّ باختلاف الوجوه بحسب الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولو أنّ الميّت والمقتول ـ أيَّ ميتٍ كان أو أيّ مقتول كان إذا مات أو قُتل، لا يرجع إلى الله، لم يَقضِ الله بموت أحد ولم يَشرَع قتلَه. فالكلّ في قبضته، ولا فِقدانَ في حقّه، فشَرَع القتلَ وحكم بالموت، لعلمه أنّ عبده لا يفوته، فهو راجع إليه»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ العبد مربوبٌ وجوداً وعلماً، فإنْ بَطَنَ العبدُ عن ربوبية الربّ الظاهر بالموت أو القتل، فقد تولاّه حين توفّاه الربّ القابض الباطن، فإذا أخذ حفظَه في نشأة وموطن ومقام كالدنيا، نقله إلى نشأة أُخرى وموطن وحالة أُخرى وتَجَلٍّ أعلى وأجلّ وأولى بالنسبة إليه من الأُولى، فهو يَقبضه إليه عن ظهور وتجلٍّ وتبسُّطٍ في نور وتجلٍّ آخَرَ في شأن أعلى وفضاء أضوى، ويُورده مورداً أعذبَ وأحلى، فله الحمد أبداً دائماً في الآخرة والأُولى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**على أنّ في قوله**: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: ١٢٣] **أي فيه يقع التصرُّف، وهو المتصرِّفُ، فما خرج عنه شيء لم يكن عينَه، بل هويّتُه عين ذلك الشيء، وهو الذي يعطيه الكشفُ في قوله: وَإِلَيهِ يُرجَعُ الأمرُ كُلُّهُ**».

قال العبد: والبُرهان الكشفي على أنّ الحق بهويّته عينُ كلّ شيء أنّ الأمر الموجود المشهود في العالَم إمّا نقوش وصور وأشكال وهيئات وتعيُّنات وجودية، وإمّا وجودٌ حقٌّ ظاهرٌ متعيِّنٌ فيما ذُكر كذلك.

والوجود واحد هو فيه عينه لا غيره ولا هو أمر زائد على حقيقته، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً.

والصور والهيئات والنقوش والكثرات ـ مع أنّها لا تحقّق لها في أعيانها إلاّ بالوجود الحق الظاهر بها ـ عائدة إلى حقائق الأشياء وصور معلومياتها في العلم، وهي شؤونه وأحواله ونِسَبه الذاتيّةُ، والذاتياتُ عين الذات، غيرُ زائدة عليها في حقيقتها إلاّ علماً لا وجوداً، فما ثَمَّ إلاّ هو وأنا، وهو في أنا أنا، وأنا في هو هو، كما قلنا:

نحن فيه هُوَ فَاعرِفنا به   وَهوَ فينا نحن فافهم ما أقول

[١٩] فصُّ حكمةٍ غيبية في كلمةٍ أيّوبيّة

لمّا كانت أحواله عليه السلام في زمان الابتلاء وقبلَه وبعدَه غيبيةً، أُسندت هذه الحكمة الغيبية إلى الكلمة الأيّوبية، أمّا قبل زمان الابتلاء فكان الله قد أعطاه من غيبه بلا كسبه ـ من المِلك والمال والدنيا والبنين والخَدَم والخَوَل ـ ما لم يُحصِّلها بكسبه، وكان يصعد له من الأعمال الزاكية مثلُ ما يصعد من أهل الأرض أو أوفى، فغار عليه إبليسُ وبنوه، وقصده بالأذيّة هو وذَوُوه، وكانوا يستكبرون بعمل ويُستكتم دونه، وكان الله ـ تعالى ـ يشكره في الملأ الأعلى، ويذكره، فقال إبليسُ: مع هذه المواهب والنَعماء والآلاء ـ التي أنعم الله بها عليه ـ أعماله قليلة، فلو كان في حال الابتلاء والفقر صَبَر ولم يجزع، لكان ما يأتي من الأعمال أعظمَ قدراً وأعلى مكانةً، فأذن له في اختباره وابتلائه، والقصّة مشهورة في بلائه، فسُلِّط الشيطانُ على ما تمنّى، فغارت العيونُ، وانقطعت الأنهار، وخربت الديار، ويبست الأشجار والثِمار، وهلكت مواشيه، ومات اثنا عشر من بَنيه، وهجره جلُّ أهله وذويه، كل هذا ابتلاء غيبيّ من غير سببٍ معهود وموجِبٍ مشهود، في مدّة يسيرة، وبعد غيبته عن أهله وماله، مسّه الشيطان بضُرٍّ في نفسه، فظهرت من غُيُوب جسمه الآلامُ والأسقام، وتولَّد الدُود في جسمه وغيوبِ أعضائه وأجزائه، فصَبَر لمّا عَرَف السرَّ، ولم يجزع ولم يقطع الذِكرَ والشكر، متلقّياً بحسن الشكر والصبر، وهذا الأمرِ الإمْرِ، ولم يَشْكُ إلى غير الله إلى انقضاء مدّة الابتلاء، فلمّا بلغ الابتلاء غايتَه، وتناهى الضرُّ نهايتَه، ولم ينقص أيّوبُ عليه السلام من أذكاره وشكوره، وحضوره، ولم يُظهر الشكوى والجزعَ، فتمّت حجّة الله على اللعين، وعلى غيره من الشياطين، فتجلّى من غيبه ربُّه تجلّياً غيبيًّا فذَكر لربّه ما أظهر الشيطان في حاله أمراً فَريًّا، ممّا لم يكن به حَريًّا، فأزال الله عنه الآلام والأسقام، وكشف ما به من ضُرّ، ووهبه أهلَه ومثلَهم معهم، رحمةً أظهرها له من غيب الأمر، وأظهر له أيضاً عن غيب الأرض مغتَسَلاً بارداً وشراباً، عرّفه في ذلك حقيقةَ السرّ، فبهذه العجائب الغيبية أُسندت هذه الحكمة إلى هذه الكلمة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**اعلم: أنّ سرّ الحياة سرى في الماء؛ فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله من الماء كلَّ شيء حيّ، وما ثَمَّ شيء إلاّ وهو حيّ؛ فإنه ما ثَمَّ شيء إلاّ وهو يسبِّح بحمده**» أي بحمد الله «**ولكن لا نفقه تسبيحه إلاّ بكشفٍ إلهي، ولا يسبّح إلاّ حيّ، وكلّ شيء الماءُ أصله حيّ**».

قال العبد: الاختلاف المذكور بين حكماء الرسوم في وجود الأركان والعناصِر قد عُرف في كتبهم وهو مشهور. ومن حيث النظر العقلي الصحيح لا يترجّح أحدُ أقوالِهم على الآخَر إلاّ بالإقناعيات، فظاهر النظر العقلي ومقتضى التحقيق الكشفي الإلهي أنّ الاثنين من الأربعة في أصل الطبيعة أصلان، والآخَران منفعلان عنهما، فالأصلان هما الحرارة والبرودة، وانفعلت عنهما اليبوسة والرطوبة، كما أنّ الاسم «الظاهر» والاسم «الباطن» أصلان في الأسماء الذاتية، وانفعل عنهما الفعلُ والانفعال، فصار كلٌّ من الأصلين فاعلاً في الآخَر منفعلاً عنه، فإنّ الظاهر مَجْلى الباطن، وانفعل عنهما الأوّلُ والآخِر، وكذلك الأسماء الإلهية؛ فإنّ الحياة والعلم أصلان، والإرادةَ والقدرة تابعتان لهما، كما علمتَ، وهذا في الأُصول والطبيعة، وعلى هذا يجب أن يتكوّن النار من الحرارة واليبوسة، ويتكوّنَ الماء من البرودة والرطوبة، والأرضُ من اليبوسة والبرودة، والهواءُ من الحرارة والرطوبة، هذا رأيي.

وقيل: **إنّ كلّ ركن منها أصل في نفسه وسائرها غير متولّد عن واحد منها.**

وقيل أيضاً: إنّ كلّ واحد منها أصل، ويتكوّن الباقي من ذلك الأصل، فإنّ النار يمكن أن تكون أصلاً للباقي، وكذلك كلّ واحد منها.

وهذه أقوال أربعة ذهب إلى كلّ قولٍ منها قوم.

ويقال أيضاً: إنّ الأركان مركّبة من صور الطبائع وهيولاها، والطبيعةُ حقيقة كلّية هي عين الكلّ، فيجب أن يكون تكوُّن كلّ منها عن المجموع.

ويَعضد هذا الرأيَ مشربُ التحقيق، وأنّ كلَّ شيء فيه كلُّ شيء، وهي من الأُصول المقرَّرة في طَوْر التحقيق والكشف، وقد سبق لنا في هذا الكتاب ما فيه مَقْنَعٌ من هذه المباحث، ولكنّ الشيخ ـ رضي الله عنه ـ جعل الماء أصلَ الأركان كلِّها؛ لما صحّ كشفاً أنّ العرش الإلهي ـ وهو محلّ استوائه ـ أحدية جمع الحياة والعلم والوجود، كان على الماء قبل وجود الأرض والسماء، فالماء عرش العرش، والحياة إذا تمثّلت أو تجسّدت، ظهرت بصورة الماء، وهو ذلك الماء الذي كان عليه العرش.

وأيضاً على ما قرّرنا في مواضعَ كثيرةٍ من هذا الكتاب أنّ الطبيعة ظاهريةُ أحدية جمع الأُلوهة، والأُلوهيةَ حقيقتها، وأركانَ الإلهية أربعة: حقائق الحياة ـ وهي كمال الوجود ـ والعلم، والإرادة، والقدرة. والحياة شرط في وجود ما عداها، وعليها تبتني هذه الأركانُ، فمن هذه الحقيقة الكشفية الأصلية يتحقّق أيضاً أنّ الماء أصل الأركان؛ فإنّه صورة الحياة، ولهذا سرى سرُّ الحياة في الماء.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ألا ترى العرشَ كيف كان على الماء؛ لأنّه منه متكوّن فطفا عليه**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ العرش الجسمانيّ ـ الذي هو على فلك الأفلاك ـ الأطلسُ؛ فإنّ حقيقة الجسم كانت في بدء الإيجاد مثلَ الجوهرة أو الدُرّة، فنظر الله إليها بتجلّيه الحُبّي الإيجادي، فذابت حياءً وتحلّلت أجزاؤها ماءً، فكان عرشه على ذلك الماء، قبل وجود الأرض والسماء.

ولا يُتوهَّمْ أنّ هذه الدُرّة أو الجوهرة هي حقيقة الجسم وجوهرته، تكوّنت من الهيولى الرابعة التي هي الهيولى الأُولى في صورةٍ أحديةٍ جمعية إجمالية اندمجت فيها حقيقةُ الأجسام كلِّها، كالأُكرَة الكلّية الكبيرة المُصمَتة فتجلّى لها الرحمٰن، فذابت أي تفصّلت ولاحت عليها أنوارُ سُبُحات وجه الرحمٰن فحلَّلَتْها تحليلاً بخاريًا دخانيًا بعد ما كان التحليل في إشراق التجلّي الأوّل مادّياً، فيكون فلك الأفلاك الأطلسُ والعرشُ عليه من ذلك التحليل البخاري الأحدي الجمعي الكمالي، فغمر الخَلاء بوجوده جسماً طبيعياً كليًا إحاطياً مَلأ فضاءَ الخلاء المقدَّر في مرتبة الإمكان، فصلح هذا الفلك المحيط العرشي أن يكون عرشاً للرحمٰن المحيطِ بنورٍ وَجْدِيّ وتجلّيه من خزائن وجوده، أحاط بالموجودات كلِّها، فلمّا ألحَّ التجلّي بإشراقٍ على ذلك الجوهر المحلول المائي، وتحكّمت في أجزاء بحره المسجور حرارةُ التجلّي، فدُخنت الجوهرة المحلولة ـ كما قلنا ـ بخاراً أحدياً جمعيًا إحاطياً، وأحاط بمركز الجوهر الأصل في أنّها مراتب البُعد، فأحاط بالماء المذكور وطفا كما أشار إليه الشيخ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو يحفَظه من تحته**» أي الماءُ «**كما أنّ الإنسان خلقه الله عبداً فتكبّر على ربّه وعلا عليه، وهو ـ سبحانه وتعالى ـ مع هذا يحفظه من تحته، بالنظر إلى علوّ هذا العبد الجاهل بربّه**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ العبد صورة تعيُّنٍ للوجود الحق المتجلّي عليه والمتولّي لإيجاده، ثم التعيّن لا بدّ أن يعلو على المتعيِّن به وهو الوجود الحق، فهو

مستور بالتعيّن العبدانيّ، ولولا حفظ الوجود الحق المتعيِّن به وفيه، لانعدم؛ إذ لا تحقّق للتعيّن بدون المتعيِّن؛ فإنّه بلا هو هالك، فالحق يحفظ العبدَ من تحته. **«وهو قوله ﷺ: «لو دُلّيتم بحبل، لَهبط على الله» فأشار إلى أنّ نسبة التحت إليه كنسبة الفوق في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، فله الفوق والتحت، ولهذا ما ظهرت الجهات الستُّ إلاّ بالنسبة إلى الإنسان، وهو على صورة الرحمٰن»**.

يعني: لمّا كانت نسبة الفوق والتحت إليه سَواءً، فحِفظه لعبده من تحته ما ينافي فوقيّتَه، فإنّه ـ بإحاطته ـ فوقَه وتحتَه.

وقال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولا مُطعِمَ إلاّ الله، وقد قال في حق طائفة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [المَائدة: ٦٦] ثمّ نكّر وعمّم، فقال: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [المَائدة: ٦٦] فدخل في قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [المَائدة: ٦٦] كلُّ حكم منزَل أو مُلهَم، ﴿لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [المَائدة: ٦٦] وهو المُطعِم من الفوقية التي نُسبت إليه ﴿وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المَائدة: ٦٦] وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجِم عنه ﷺ ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده؛ فإنّه في الحياة ينحفظ وجود الحيّ؛ ألا ترى الحيَّ إذا مات الموتَ العرفيَّ، انحلّت أجزاء نظامه، وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاصّ؟»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا عَدِم الحيُّ الحياةَ التي الماء صورته، انحلّت أجزاء نظامه؛ وذلك لأنّ الحرارة الغريزيّة التي بها حياة الحيّ إنّما تنحفظ بالرطوبة الغريزيّة، فحياة الحرارة أيضاً بالرطوبة، وهي صورة الماء، فبفقدانه وجودُ الموت الذي هو افتراق أجزاء الإنسان، فافهم.

ثم عدل ـ رضي الله عنه ـ بعد هذه المقدّمات إلى أن قال ـ رضي الله عنه ـ: **«قال الله ـ تعالى ـ لأيُّوبَ: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ﴾ [ص: ٤٢] يعني ماء ﴿بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ [ص: ٤٢] لِما كان عليه من حرارة الألم، فسكّنه الله ببرد الماء، ولهذا كان الطبّ النقصَ من الزائد والزيادةَ في الناقص»**.

يعني: طَبّه الله ـ تعالى ـ بنقص حرارة الألم وزيادة البرد والسلام منها؛ فإنّها كانت ـ أعني الآلامَ ـ ناراً أوقدها الشيطان سبعَ سنين في أعضاء أيُّوبَ، فشفاه الله عنها بهذا الطبّ الإلهي.

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والمقصود طلب الاعتدال، ولا سبيل إليه إلاّ أنّه يقاربه، وإنّما قلنا: «ولا سبيل إليه» ـ أعني الاعتدالَ ـ من أجل أنّ الحقائق والشهود تُعطي التكوينَ مع الأنفاس على الدوام، ولا يكون التكوين إلاّ عن ميلٍ يسمّى في الطبيعة انحرافاً أو تعفيناً، وفي حق الحق إرادةً، وهي ميل إلى المراد الخاصّ دون غيره، والاعتدال يؤذِن بالسَواء في الجميع، وهذا ليس بواقع».**

قال العبد: كان ـ رضي الله عنه ـ يريد الكون الخَلقيَّ والحقّيَّ الأسمائيَّ وبموجب النظر العقلي لا غير، فإنّ الوارد ورد بأنّ ذلك الاعتدال ـ المفقودَ في الأكوان ـ قد انفرد به الله، فهو له وهو فيه، فلا يقبل الزيادة ولا النقص، ولا يقبل الكون والفساد ـ تبارك وتعالى ـ من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، وحقيقته العينية الغيبيّة الجامعة بين التعيّن واللاتعيّن، والقيد والإطلاق، وقبوله كلَّ حكم وضدَّه من كل حاكم، وكونه عينَ النقيضين والمتباينين والمتناسبين والمتنافيين والمتشاكلين معاً أبداً دائماً، فما بها أبداً مَيلٌ عن مقتضى ذاته، ولا حَيْدٌ عمّا وجب له لذاته الأحدية الجمعية الكمالية المطلقة عن كلّ قيد حتى عن الإطلاق عنه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فلهذا منعْنا عن الاعتدال، وقد ورد في العلم الإلهي النبوي اتّصافُ الحق بالرضى والغضب وبالصفات، والرضى مُزيلُ الغضب والغضبُ مزيل للرضى عن المرضيّ عنه، والاعتدال أن يتساوى الرضى والغضب، فما غَضِب الغاضبُ على من غَضِب عليه وهو عنه راضٍ، فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه، وهو ميل، وما رضي الراضي عمّن رضي عنه وهو عليه غاضب، فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه، وهو ميل، وإنّما قلنا هذا من أجل مَن يرى أنّ أهل النار لا يزال غضبُ الله عليهم دائماً أبداً في زعمه، فما لهم حُكم الرضى من الله، فصحّ المقصود، وإن كان ـ كما قلنا ـ مَآل أهل النار إلى إزالة آلام أهل النار، فذلك رضىً، فزال الغضب؛ لزوال الآلام؛ إذ عين الغضب عين الألم، إن فَهِمتَ».**

قال العبد: الغضب والرضى إذا اتّصف الحق بأحدهما، زال الآخَرُ، ولكن بالنسبة إلى مغضوب عليه أو مرضيّ عنه معيَّنَينِ، وإلاّ فهو بالنسبة الكليّة الغضبيّة القهرية الجلالية أو الرضى الكليّ اللطفي الجمالي لا يزال اتّصافه بهما من كونه إلهاً وربًّا، وأمّا من حيث غِناه الذاتيّ فلا يتّصف بشيء منهما؛ فهو غنيّ عن العالمين، فصحَّ أنّ الميل والانحراف ليس إلاّ من قبل القابل؛ لظهور حكم الرضى أو الغضب في القابل وغير القابل، لا بالنسبة إلى الحق وإن كانت حقيقتا الرضى والغضب ـ الكلّيّين الإلهيين الظاهر أحكامهما أبداً دائماً في المرضيِّين عنهم والمغضوبين عليهم

من العالمين ـ ثابتتين لله ربّ العالمين على السَواء، لا يتّصف بأحدهما دون الآخَر إلاّ بالنسبة والإضافة إلاّ بحسب حكم سبق الرحمة الغضبَ ـ وهو ذاتيّ ـ وبالنسبة الأحدية الجمعية، فحكم الغضب والرضى المتضادّين باعتبار ما ذكرنا، وفي صلاحية الوجود الحق الإلهي من حيث ظهوره في الأعيان والأكوان بحسب القوابل، وظهورِ الميل والانحراف بحسب القابل وغير القابل، وفي وقت دون وقت، وبالنسبة إلى أمر دون أمر، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فمَن غَضِب فقد تأذّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بالملامة إلاّ ليجد الغاضب الراحةَ بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه، والحق إذا أفردتَه عن العالَم، يتعالى علوًا كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحدّ، وإذا كان الحق هويّةَ العالم، فما ظهرت الأحكام كلُّها إلاّ فيه ومنه، وهو قوله:** ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: ١٢٣] **حقيقة وكشفاً** ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾ [هُود: ١٢٣] **حجاباً وسِتراً، فليس في الإمكان أبدعُ من هذا العالَم، لأنّه على صورة الرحمٰن، أوجده الله، أي ظهر وجوده بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية، فنحن صورته الظاهرة، وهويّتُه روح هذه الصورة المدبِّرة لها، فما كان التدبير إلاّ فيه، كما لم يكن إلاّ منه، فهو «الأوّل» بالمعنى و«الآخِر» بالصورة، وهو «الظاهر» بتغيير الأحكام والأحوال، و«الباطنُ» بالتدبير** ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٩] **فهو على كل شيء شهيد، ليُعلم عن شهود لا عن فكر، فكذلك علم الأذواق، لا عن فكر، وهو العلم الصحيح**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ العبد بتعيّنه حجاب على الحق المتعيِّن به وفيه، فهو هوية العبد، والعبدُ صورة إنّيّة ربّه وأنانيّتِه، فـ«الإنّي» المقيّدُ العينيُّ و«الأنا» يقيِّدانِ «الهو» الغيبيَّ العينيَّ فـ«الهوَ» المطلقُ روح هذا «الأنا» و«الإنّي» المقيَّدَين المتعيِّنَ وحصّةُ هذا «الإنّي» المقيِّدِ من «الهوية» المطلقة روحه المدبّر لصورته، فـ«إنّا» و«إنّي» و«نحن» و«أنا» و«أنت» و«أنتم» كنايات عن الحق المتعيِّن في الصور والتعيّنات، و«هو» كناية عنه في الغيب الذاتي، وهو غيب الذات وما لا يعلم ولا يضاف من العين المطلقة تعالى، والهوياتُ المقيَّدة بالأعيان المتعيِّنة في الصور وبها باعتبار الأنانيّات والإنّيات الوجودية الشهودية، وبدون هذا الاعتبار ليست إلاّ هو هو، فنحن صور تفصيل الإنّية العظمى الإلهيةِ وشخصياتُ أنانيتها من حيث ظاهرنا وجسمانيتنا وصورتنا، ومن حيث الباطن والروحانية فصور تفصيل هويته الكبرى، فنحن له، وهو لنا، وهو فينا نحن، ونحن فيه هو، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وما عداه فحدس وتخمين، ليس بعلم، ثم كان لأيّوبَ عليه السلام ذلك الماء شراباً بإزالة ألم العطش الذي هو من النصب والعذاب الذي مسّه به الشيطان أي البُعدِ عن الحقائق أن يُدركها على ما هي عليه، فيكون بإدراكها في محلّ القرب فكل مشهودٍ قريبٌ من العين، ولو كان بعيداً، من المسافة؛ فإنّ البصر يتّصل به من حيث شهوده أو يتّصل المشهود بالبصر كيف كان، فهو قربٌ بين البصر والمبصَر**».

قال العبد: سمّي الشيطان شيطاناً؛ لبُعده عن الحقائق، فاشتقاقه من شَطَن: إذا بَعُد، أو من شاط: إذا نفر، وإذا بَعُد عن إدراك الحقائق، فقد بعد عن الله في عين القرب، لكونه صورةَ الانحراف التعيّني.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولهذا كنّى أيّوبُ في المسّ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المسّ، فقال: البعيد منّي قريب لحكمه فيَّ**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أغلبية حجابية التعيّن بالنسبة إليَّ، وإلاّ لم يكن للانحراف فيه حُكمٌ، وإنّما حكم عليه ـ وفيه الانحرافُ والبُعد ـ؛ لبُعده عن حقيقة الاعتدال الذي انفرد به العين والحقيقة، كما أشرنا إليه، فتذكّر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وقد علمتَ أنّ البُعد والقرب أمران إضافيّان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين، مع ثبوت أحكامهما في القريب والبعيد.**

واعلم: أنّ سرّ الله في أيّوبَ الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حاليًا تقرؤه هذه الأُمّةُ المحمدية، لتعلم ما فيه، فتَلحقَ بصاحبه تشريفاً لها، فأثنى الله على أيّوبَ بالصبر مع دعائه في رفع الضرّ عنه، فعَلِمنا أنّ العبد إذا دعا الله في كشف الضرّ عنه، لا يقدح في صبره، وأنّه صابر، وأنّه ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ [ص: ٣٠]، **كما قال:** ﴿إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٣٠] **أي رَجّاع إلى الله لا إلى الأسباب، والحقّ يفعل عند ذلك بالسبب؛ لأنّ العبد مستنَد إليه**».

يعني: في وجوده المقيَّد أو المطلق إلى الحق المتعيِّن في السبب، فلمّا حمد الله ـ تعالى ـ أيُوبَ، علمنا أنّ رجوعه أوّلاً وآخراً ما كان إلى الأسباب من حيث حجابياتها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**إذ الأسباب المزيلة لأمرٍ مّا كثيرة والمسبِّب واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألمَ أولى من الرجوع إلى سبب خاصّ ربما لا يوافق علمَ الله فيه، فيقول: إنّ الله لم يستجب لي وهو ما دعاه،**

وإنّما جَنَح إلى سبب معيّن لم يقتضِهِ الزمانُ، فعَمِل أيُوب بحكمة الله إذ كان نبيًا؛ لما علم أنّ الصبر هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة».

يعني أنّ المتقدّمين من المشرقيين من أهل التصوّف قالوا به.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وليس ذلك بحدٌ للصبر عندنا، وحدُه حبس النفس عن الشكوى لغير الله، لا إلى الله، فحَجب الطائفةَ نظرُهم في أنّ الشاكي يَقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، وليس كذلك؛ فإنّ الرضى بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره، وإنّما تقدح في الرضى بالمَقضيّ، ونحن ما خُوطِبنا بالرضى بالمَقضيّ، والضرُّ هو المقضيّ، ما هو عينَ القضاء».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ القضاء حكم الله بمقتضى حقيقة المقضيّ عليه وحاله واستعداده بالمقضيّ به كائناً ما كان، فالقضاء هو الحكم غيرُ المقضيّ به وهو المحكوم به، فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم؛ لتغايرهما؛ فإنّ المتغايرين متفارقان بما هما متغايران.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وعَلِم أيّوبُ أنّ في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضرّ مُقاومةَ القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص، إذا ابتلاه الله بما يتألّم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المُؤلِم، بل ينبغي له عند المحقّق أن يتضرّع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه؛ فإنّ ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف؛ فإنّ الله قد وصف نفسه بأنّه يُؤذَى، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾** [الأحزاب: ٥٧] **وأيُّ أذىً أعظمُ من أن يبتليَك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقامٍ إلهي لا تعلمه لترجع إلى الله بالشكوى، فيرفَعَه عنك؟ فيصحُّ الافتقار الذي هو حقيقَتك، فيرتفعُ عن الحق الأذى بسؤالك إيّاه في رفعه عنك؛ إذ أنت صورته الظاهرة، كما جاع بعض العارفين فبكى، فقال له في ذلك مَن لا ذوق له في هذا الفنّ مُعاتِباً له، فقال العارف: إنّما جَوَّعني لأبكي يقول: إنّما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عنّي، وذلك لا يقدح في كونه صابراً، فعلمنا: أنّ الصبر إنّما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، وأعني بالغير وجهاً خاصًا من وجوه الله، وقد عيّن الله وجهاً خاصًا من وجوه الله وهو المسمّى وجهَ الهوية، فيدعوه في ذلك الوجه برفع الضرّ عنه، لا من الوجوه الأُخر المسمّاة أسباباً، وليست إلاّ هو من حيث تفصيل الأمر فيه نفسه».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ السبب الذي يتوجّه إليه غيرُ العارف إنّما هو حجابية التعيّن، والمتعيّنُ بذلك التعيّن الخاصّ هو السبب، فهو ـ من كونه متعيّناً في

ذلك التعيُّن والمعيَّن ـ وجهٌ خاصّ من وجوه الله المتعيِّنة في كل وجه وجِهة ووِجهة، وهو وإن كان حقاً معيَّناً من الله في تلك الجهة، فإنّما هو وجه من وجوه الله، لا هو هو.

فالأوّاب هو الرّجّاع إلى الهوية الإلهيّة المحيطة بجميع الهويات المتعيِّنة بالمسمَّيات أسباباً؛ وهي أيضاً ـ من حيث عدم تحقّقها بدون المتعيِّن ومن حيث تحقّقها بالمتعيِّن فيها ـ وجه من وجوه الحق؛ وأنت أيضاً من حيث عدم تحقّقها بدون المتعيِّن ومن حيث تحقّقها بالمتعيِّن فيها ـ وجه من وجوه الحق؛ وأنت أيضاً كذلك وجه من الوجوه الإلهية، ولكن لا يتوجّه ولا توجُّه وجه قلبك إلاّ إلى مستندك، وهو الذي استُندت إليه الوجوهُ كلُّها، ولا يتقيّد بوجه خاصّ، فقد لا يجيبك فيه، لعلمه أنّ ما تسأله في وجه آخرَ، فإذا سألتَ أحديةَ جميع جميع الوجوه وتوجّهتَها، فقد أصبتَ، فالزم، ولا يلزم التقيّدُ، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فالعارف لا يحجبه سؤالُه هويةَ الحق في رفع الضرّ عنه، عن أن يكون جميعُ الأسباب عينَه، وهذا لا يلزم طريقتَه إلاّ الأُدباءُ من عباد الله، الأمناءُ على أسرار الله، فإنّ لله أُمناءَ لا يعرفهم إلاّ الله، ويعرف بعضهم بعضاً، وقد نصحناك فاعمل، وإيّاه ـ سبحانه ـ فاسأل**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ وجهَ الهوية الذي عيّنه على لسان الشارع، فعليك بالسؤال عن الحق من ذلك الوجه في كلِّ قليلٍ وكثير، وبالجزم بالإجابة إيماناً وتصديقاً لقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠] ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ يَهۡدِي ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

[٢٠] فصُّ حكمةٍ جلالية في كلمة يحيوية

كان الغالب على أحوال يحيى عليه السلام الجدّ والجهد والقبض والبُكاء، بكى من خشية الله حتى خَدَّت الدموع في خدوده أخاديدَ، وكان لا يضحك إلاّ ما شاء الله، وهذه الخِلال من حضرة القهر والجلال، وكان مقتضى حقيقة القيام بمظهرية حضرة الجلال وتجلّياتها، ثم قتل في سبيل الله، وقُتل على دمه سبعون ألفاً حتى سكن دمه من فَوَرانه، ومُنبعَثُ تعيّن نفسه ومستقرّها بعد المفارقة سماءُ الأحمر عند الجليل القهّار، ولهذا وأمثاله أُضيفت هذه الحكمة إلى كلمته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**هذه الحكمية الأوليّة في الأسماء، فإنّ الله سمّاه يحيى أي يحيا به ذكرُ زكريّا**».

يعني: أنّه لمّا طلب زكريّا من ربّه وارثاً يرثه، حتى يحيا به ذكرُه، فأجاب الله دعاءه بوارثٍ له يرثه، وسمّاه يحيى، أي بيحيى يحيا ذكرُه من باب الإشارات.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولم يجعل له مِن قَبلُ سَمِيًّا، فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غَبَر ممّن ترك ولداً يحيا به ذكرُه وبين اسمه بذلك، فسمّاه يحيى، فكان اسمه يحيى كالعَلَم الذوقي، فإنّ آدمَ حَيِيَ ذكرُه بشِيثٍ، ونوحاً حيي ذكره بسامٍ، وكذلك الأنبياء، ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلَم منه له وبين الصفة إلاّ لزكريّا عنايةً منه؛ إذ قال: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾** [مريَم: ٥]».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ هذه الحكمةَ الجلاليةَ تتضمّن حكمة الأوّلية في الأسماء، والجمعَ بين العلَمية والصفة، على خلاف العادة والوضع والمفهوم خرقاً للعادة، اختصاصاً إلهياً وتشريفاً لزكريّا ويحيى، كما جمع الاسمُ «الله» بين العلَمية والصفات الدالّة على حقائق الأحدية الجمعية الإلهية الجامعة لجميع الأسماء الذاتية والصفاتية والفعلية، على ما استقصينا بيانَه في شرح الخطبة. فلذلك جمع الله لزكريّا في اسم ولده الذي وهبه الله بين كونه اسماً علَماً مع دلالته على أنّ ذكره به يحيا.

«فقدّم الحقّ على ذكر ولده كما قدّمت آسية» ذكرَ الجار على الدار في قولها: ﴿عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ﴾ [التحريم: ١١] فأكرمه الله بأن قضى حاجتَه وسمّاه بصفته، حتى يكون اسمه تَذكاراً لما طلب منه نبيّه زكريا؛ لأنّه ﷺ آثَرَ إبقاءَ ذكر الله في عَقِبه؛ إذ الولد سرُّ أبيه، فقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦] وليس ثَمَّ موروث في حق هؤلاء إلاّ مقامُ ذكر الله والدعوةِ إليه».

قال العبد: كان الغالب على زكريّا الهيبةَ والرقّةَ والخشوعَ والخوفَ والتقوى والحزنَ والمجاهدة وعدمَ التصرّف، بل كانت مظهريته لرحمة وجمال ولطف وأُنس يتضمّن إجلالاً وهيبة وقهراً، ومن هذا التجلّي الجماليّ المتضمِّنِ للجلال وجد زكريّا، ورحمةُ الله عبدَه زكريّا من حضرة الجمال الذي تتضمّنه حضرة الجلال خفي وبَطَن اللطف في القهر، فنادى كذلك نداءً خفيًّا من حقيقة كلّ شيء فيه كلُّ شيء، ولهذا كان الغالب على حال زكريّا ما ذكرنا، وتحكّمت عليه الأعداء أيضاً، كما تحكّمت على يحيى ﷺ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثمّ إنّه بشّره بما قدّمه من سلامه عليه، ﴿يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ١٥] فجاء بصفة الحياة وهي اسمه وأعلمه بسلامه عليه، وكلامُه صدق، فهو مقطوع به، وإن كان قول الروح ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ۝٣٣﴾ [مريم: ٣٣] أكملَ في الاتّحاد، فهذا أكملُ في الاتّحاد والاعتقاد، وأرفعُ للتأويلات».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ سلام عيسى على نفسه يومَ وُلد ويوم يموت ويوم يبعث حيًّا أكملُ في الاتّحاد من جِهته؛ فإنّ الله هو المسلِّم على نفسه من حيث تعيّنه في مادةٍ عيسوية، ويدلّ على كمال تمكّن عيسى من شهود هذه الأحدية، ولكن سلام الله على يحيى ـ من حيث إنّ الله هو عين هويّته وربُّه عليه لا في مادّة يحيى، بل من حيث هو ربّه ـ أتمُّ في الاعتقاد بالنسبة إلى شهود أهل الحجاب.

وأمّا بالنسبة إلى شهود أهل الذوق فالاتّحاد من قبل الحق ـ من كونه تعالى مسلِّماً على نفسه في مادّة يحيوية من كونه ربّه ووكيلاً له في التسليم عليه، إمّا من قبله أو من قبل الحق ـ أتمُّ وأعمُّ، ولكن للالتباس الذي عند الجاهل المحجوب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فإنّ الذي انخرقت فيه العادةُ في حق عيسى إنّما هو النطق، فقد تمكّن عقله وتكمّل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه، ولا يلزم للمتمكّن من النطق ـ على أيّ حالة كان ـ الصدق فيما كان به ينطق، بخلاف المشهود له كيحيى، فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفعُ ـ للالتباس الواقع في العناية الإلهية به ـ من سلام عيسى على نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال تدلّ على قربه من الله في ذلك، وصدقه؛ إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أُمّه في المهد، فهو أحد الشاهدين، والشاهد الآخَرُ هَزُّ الجِذع اليابس، فسقط ﴿رُطَبًا جَنِيًّا﴾** [مريَم: ٢٥] **من غير فَحل ولا تذكير كما ولدت مريمُ عيسى من غير فحل ولا ذَكَر ولا جِماعٍ عرفيٍّ معتادٍ. لو قال نبيّ: آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط، فنطق الحائط، وقال في نطقه: تَكذب، ما أنت برسول الله، لصحّت الآية، وثبت بها أنّه رسول الله، ولم يُلتَفَت إلى ما نطق به الحائط. فلمّا دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى**» يعني عند المحجوب الجاهل «**بإشارة أُمّه إليه، وهو في المهد**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: **مجرّدُ نطق عيسى** ـ بإشارة أُمّه إليه عند سؤال الأحبار عن مريمَ بأنّى لكِ هذا و﴿مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ [مريَم: ٢٨] ـ كافٍ في صحّة مدّعى مريمَ وبراءتها عمّا توهّمت اليهود ممّا برّأها الله ممّا قالوا، ولكن لمّا يطرق فيما نطق مثلُ ما مَثَّل في نطق الحائط عند الجاهل (**كان سلام الله على يحيى أرفعَ من هذا الوجه**).

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فموضع الدلالة أنّه عبد الله من أجلِ ما قيل فيه: إنّه ابن الله ـ وفرغت الدلالة بمجرّد النطق ـ وأنّه عبد الله، عند الطائفة الأُخرى القائلة بالنبوّة، وبقي ما زاد بحكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقُه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقّق ما أشرنا إليه**».

يعني العرفيَّ الحجابيَّ؛ لأنّ النظر الصحيح العقلي ـ مع ثبوت دلالة القرائن على صحّته في نطقه ـ يقضي بصحّة جميع ما نطق به ﷺ إذ لو تطرّق احتمال نقيض الصدق في بعض ما نطق، لوقع ارتباك في غير ذلك البعض، فإنّ الكذب في بعض الكلام يُفضي إلى احتمال الكذب في الباقي، وبكمال صحّة الصدق في موضعَي الدلالة يجب صحّته في الباقي، وكذلك سقوط الرُطَبِ الجَنِيّ بإخباره في بطن أُمّه ـ مع عدم معقوليّة ذلك من الجِذع اليابس ـ قبل تسليمه على نفسه شاهد بصدق إخباراته

كلِّها عقلاً مؤيَّداً بالنور، وكذلك كلامه في المهد؛ فإنّ من أُقدر على الكلام في المهد ـ خرقاً لعادة العقل والعرف بإذن الله في موضع إقامة المعجزة على براءة أُمّه وأنّه نبيّ صادق بكلام متّصل مفتتحه دعوى عبودة الله ومختتمه التسليم على نفسه من قبل الله، بتمكين الله له في كل ذلك ـ دليل صحيح تامّ على صدقه في تمام الإخبارات وارتفاع الالتباس وتطرُّقِ الاحتمال في نظر العقل الصحيح الإلهي، ولكنّ الاحتمال لأهل الوهم والعقل المحجوب بالعرف والعادة، وعندهم لا يرتفع الالتباسُ، وأمّا عند الشيخ والمحمديّين فليس للاحتمال المذكور وجه أصلاً، ورأساً، فافهم، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

[٢١] فصُّ حكمةٍ مالكية في كلمةٍ زَكَرِيّاوِيّة

أُضيفت هذه الحكمة المالكية إلى الكلمة الزكرياوية، لما ذكرنا ممّا كان يشدِّد على نفسه في الاجتهاد، وظهرت فيه آثار الشدّة القهرية والجلال، وكملت فيه التصرّفات الإلهية المالكية، وظهرت تماماً، ولم يظهر تصرّف من قبله ـ صلوات الله عليه ـ في شيء أصلاً.

قيل: إنّه ما لبس نعلاً ولا مأزِماً، يحمل بعضَ ترابٍ وغبارٍ من أرض إلى أرض، فكان يمشي حافياً، وكان مشهده عبدانيتَه لله وربوبيّةَ الله فيه وله وعليه، حتى أنّه نُشِر، فقُطع نصفين، مع تمكّنه ﷺ من دعاء الله وإجابته في رفع ذلك عنه في النظر العقلي بثبوت نبوّته وإجابة الله دعوتَه باستصحاب الحال والواقع في سؤال الولد والإجابة فيه وفي رفع الفقر عن امرأته، وذلك لكونه ﷺ في مشهده تحت حكم مالكٍ هو مملوكه الحقيقي، وشهود أحدية التصرّف والمتصرِّف والمتصرَّف فيه.

وأمّا مُضِيُّه ودخولُه في جوف الشجرة فلم يكن لعدم رضاه وكمال استسلامه وانقياده لما يُتصرَّف فيه، وإنّما كان إبقاءً على قومه بحسب الاحتمال العقلي أنّه ربما يُقلَعون عن الظلم عليه ويؤمنون به بما شاهدوا عياناً من استبطان الشجرة له وستره وكونِ ذلك معجزاً وحجّة على صدقه وصدق نبوّته، وما أخبر به في تصديق عيسى، ولمّا شاهد من مفيض عينه الثابتة أنّ التجلّيَ الجلاليَّ محيط به في هذه الحياة الدنيا، سلَّم واستسلم ولم يَدعُ الله في رفع الضرّ عنه حتى قطعوا الشجرةَ فشقُّوها بالمناشير فقطعوه نصفين في الشجرة، فظهرت أسرار امتياز الحقيقة الجلالية عن الحقيقة الجمالية المستنبطة إحداهما في الأُخرى، وظهرت رحمة اللطف المضمون في ضمن القهر، وكملت عبوديته التي ظهر نفوذ التصرّف والحكم الكلّي الإلهي فيها بصورة الظلم، فانعكست حقائق الجلال والقهر على أعداء الله بتجلّياتها، وتغمّده الله برحمته الخَفيّة في القهر، فظهرت خَليّةً، فكملت بحلّ القهر والنقمة على الأعداء، فكمل كلُّ شقّ من الجلال والجمال، والقهر واللطف في أهلهما.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «اعلم: أنّ رحمة الله وَسِعت كلَّ شيء وجوداً وحكماً، وأنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبَه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبةَ الغضب إليه».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الرحمة له ـ تعالى ـ ذاتيةٌ؛ لأنّه بالذات جواد فيّاض بالوجود، من خزائن الرحمة والجود، والوجودُ المُفاض على كل شيء هو الرحمة العامّة التي وسعت كلَّ شيء. وأمّا الغضب فليس بذاتيّ للحق تعالى، بل هو حكمٌ عدميّ من عدم قابلية بعض الأشياء لظهور آثار الوجود وأحكامه فيه تماماً، فاقتضى عدم قابليته للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيه دنيا أو آخرةً، فسمِّي بالنسبة إليه غضباً من قبل الراحم وشقاوةً وشرًا وما شاكل هذه الألفاظ، وانظر إلى كمال شهود النبيّ وإيمانه النبوي إلى الأمرين معاً في قوله: «لبيك وسعديك والخير كلّه في يديك، والشرّ ليس إليك»[1] لأنّه حكم عدميّ. من عدم قابلية بعض الممكنات لحكم رحمته، وحيث لم تجد الرحمة المفاضة بالتجلّي الرحمانيّ على الأعيان فيما لم تكن قابليةُ نور الوجود إلاّ نِسَباً عدميَّةً أو عدمياتٍ نسبيةً، إذ العدم المحض لا حقيقة له تتعلّق الرحمةُ بها، فعمّت الرحمة ـ التي وسعت كلَّ شيء ـ هذه الأعدامَ النسبيةَ وهذه النسبَ العدميةَ، ولحِقَتها، فأوجدت الغضب والآلام والأسقام والمحن والموت والفقر وأمثالها من النسب العدميّة، وذلك لكمال سَعَة الرحمة، فافهمه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ولمّا كان لكل عينٍ وجودٌ يطلبه من الله، لذلك عمّت رحمته كلَّ شيء؛ فإنّه برحمته التي يرحمه بها قَبِل رغبته في وجود عينه، فأوجدها، فلذلك قلنا: إنّ رحمة الله وسعت كلَّ شيء وجوداً وحكماً».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الأعيان الثابتة كانته في ثبوتها العلميّ الأزلي معدومةَ الأعيان بالنسبة إليها، أي لم تكن موجودةً لنفسها، ولم ينسحب عليها الحكمُ الإيجادي، فرغبتها في الوجود العيني ـ وهي عبارة عن قابلياتها واستعداداتها الذاتية غير المعدومة ـ معدومةُ الأعيان أيضاً كهي، فلمّا رحمها الرحمٰن بالتجلّي الإيجادي، وإفاضة النور الوجودي، بالتوجّه الإرادي، فأوّل أثر للرحمة فيها أن أعطتها صَلاحيةَ

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم (٧٧١) [١/ ٥٣٤] وابن حبان في صحيحه، ذكر البيان بأن المصطفى ﷺ كان يدعو بما..، حديث رقم (١٧٧٣) [٥/ ٧١] ورواه غيرهما.

قبول التجلّي الوجودي وذلك بالتجلّي العيني الواقع غيباً، فَحيِيَت بذلك التجلّي الاستعداداتُ المعدومة الميّتة بحكم قهر الأحدية الغيبية، فحصلت لها صلاحيةُ قبول الوجود، فتعلّقت الرحمة الوجودية بها، فأوجدتها بحسب خصوصياتها من الإحاطة والسعة والضيق والتقدّم والتأخّر وغير ذلك، فكان الغضب أيضاً من جملة النسب العدمية الناشئة من عدم الصلاحية والقبول لآثار الرحمة الوجودية، وكذلك الآلام والعلل والأسقام والبلايا والمحن وغيرها من الأُمور العدمية النسبية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والأسماء الإلهية من الأشياء، وهي ترجع إلى عينٍ واحدة، فأوّل ما وسعت رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فأوّل شيء وسعت الرحمةُ نفسُها، ثمّ الشيئية المشار إليها ثم شيئية كل موجود يوجَد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرةً عَرَضاً وجوهراً، مركّباً وبسيطاً»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ بهذا الترتيب إلى أنّ الحقائق الربانية والنِسَب والأعيان الكونية كانت معدومةَ الآثار، غيرَ متميّزة في الظهور والآثار؛ لعدم مظاهرها، فعمّتها الرحمةُ بتعلّقها بتلك الأعيان أوّلاً، فظهرت النسبة الإلهية في مظاهرها ثانياً، ثم أثّرت الأسماء الإلهية في إيجاد أعيان الأكوان في أرض الإمكان ثالثاً عند من يقول بوجود الحقائق العلمية وجوداً نعتيًا، وعلى الكشف الأتمّ والشهود الأعمّ وُجدت وجوداً نسبياً مثاليًا في مرآة الوجود الواحد، لا وجوداً حقيقياً، وقد أشرنا إلى الذاتية الجودية الوجودية ووجود الأشياء بالرحمة الرحمانية الإلهية الأسمائية، فتحقّق ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولا يعتبر فيها حصولُ غرضٍ ولا ملاءَمَةُ طبعٍ، بل الملائم وغير الملائم وسعتهما الرحمةُ الإلهية وجوداً، وقد ذكرنا في الفتوحات أنّ الأثر لا يكون إلاّ للمعدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم، وهو علم غريب ومسألة نادرة، لا يعلم تحقيقها إلاّ أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم، وأمّا من لا يؤثّر الوهمُ فيه، فهو بعيد عن هذه النسبة»**.

يشير إلى أنّ الأعيان الثابتة التي هي معدومة لنفسها هي المؤثّرة في الوجود الواحد الحق المنبسط عليها بالتعيين والتقييد والتكييف والتسمية بحسب خصوصياتها، حتى تظهر الأسماء الإلهية والنسب الربانية، ثم النسب الإلهية ـ التي هي من حيث هي نسب معدومةُ الأعيان، لا تحقّق لها إلاّ بين طرفيها من الحق ـ مؤثّرة أيضاً في وجود الأشياء، فالآثار كلُّها إن كانت من الإلهية، فمن النسب العدمية، وإن كانت منها مع الذات المتعيِّنة بها، فمن الوجود من حيث هذه النسب المعدومة الأعيان، وإن كانت

من الأعيان الثابتة في الوجود الحق، فالأثر للمعدوم العين، وكذلك في الأكوان كلّ أثر يظهر من موجود، فإنّه غير منسوب إلى وجود من حيث هو وجود، بل إلى عينه العدمية أو إلى وجوده المتعيّن بتلك الشيئية العدمية.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فرحمة الله في الأكوان سارية	**وفي الذوات وفي الأعيان جارية**
مكانة الرحمة المُثلى إذا عُلِمت	**من الشهود مع الأفكار عالية»**

فكل من ذكرته الرحمةُ، فقد سُعد، وما ثَمَّ إلاّ من ذكرته الرحمة. وذكر الرحمة للأشياء إيجادها إيّاها، فكل موجودٍ مرحومٌ، ولا تُحجَب يا وليّي عن إدراك ما قلناه ممّا تراه من أصحاب البَلاء، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تَفتُر عمّن قامت به.

واعلم أوّلاً: أنّ الرحمة إنّما هي في الإيجاد عامّةٌ، وبالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثمّ إنّ الرحمة لها الأثر بوجهين: أثر بالذات وهو إيجادها كلَّ عين موجودة، ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم، فإنّها ناظرة في عين كلّ موجود قَبلَ وجوده، بل تنظره في عين ثبوته، ولهذا رأتِ الحقَّ المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة، فَرحِمَته بنفسها في الإيجاد، ولهذا قلنا: إنّ الحق المخلوق في الاعتقادات أوّلُ شيءٍ مرحومٍ بعد رحمتها بنفسها، في تعلّقها بإيجاد المرحومين.

ولها أثر آخَرُ بالسؤال، فيسأل المحجوبون الحقَّ أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فيسألونها باسم الله، فيقولون: يا الله ارحمنا، ولا يرحمهم إلاّ قيام الرحمة بهم، فلها الحكم؛ لأنّ الحكم إنّما هو في الحقيقة بالمعنى القائم بالمحلّ».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الوجود الحق ـ المتعيِّنَ في كل عينٍ عينٍ بعد تعيّنه بالمَظهر وقيامه بمحلّ الظهور ـ يحكم على القابل بمقتضى حقيقته وقيامها، أعني الرحمةَ الوجودية الفيضية، وليست إلاّ الوجودَ بعينها أوّلاً بالذات في حقائق الأشياء وأعيانها الثابتة، فبنفس تعلّقها بالحقائق أزلاً للإيجاد يوجِد الحقَّ المخلوق في الاعتقادات بعد تعيّنها في عين نفسها ـ يعني الرحمة ـ ونسب ذات الرحمة، فإنّ تعيُّن الوجود في علوم المعتقدين بعد تعيّنه في علم الله، فتعلُّق الرحمة الوجودية به كذلك ـ بحسب تعلّقه في حقائقهم ـ متأخِّر الرتبة عن حقيقة الرحمة، ومتقدّم على المرحوم بحسب اعتقادهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فهو الراحم على الحقيقة، فلا يرحم الله عبادَه المعتنى بهم إلاّ بالرحمة، فإذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقاً، فمن ذكرته الرحمةُ، فقد رُحِم، واسم الفاعل هو الرحيم والراحم، والحكم لا يتّصف بالخلق، لأنّه أمر توجبه المعاني لذواتها، فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لا عينَ لها في الوجود ولا معدومة في الحكم، لأنّ الذي قام به العلم يسمّى عالِماً وهو الحال، فعالِمٌ ذاتٌ موصوفة بالعلم، ما هو عينَ الذات ولا عينَ العلم، وما ثَمَّ إلاّ علم وذات قام بها هذا العلمُ، فكونه عالماً حال لهذه الذات باتّصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبةُ العلم إليه، فهو المسمّى عالِماً، والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم، فهي الراحمة، والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها، وإنّما أوجدها ليرحم بها مَن قامت به، وهو ـ سبحانه ـ ليس بمحلّ للحوادث، فليس بمحلّ لإيجاد الرحمة فيه. وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحماً إلاّ بقيام الرحمة به، فثبت أنّه عين الرحمة» يعني: الراحمُ ـ وهو الحق ـ عين الرحمة وإلاّ لزم كونه محلاً للحوادث.

«ومَن لم يَذُق هذا الأمر ولا كان له فيه قَدَم، ما اجترأ أن يقول: إنّه عين الرحمة أو عين الصفة فقال: ما هو عين الصفة ولا غيرها، فصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيرُه لأنّه لا يقدر على نفيه ولا يقدر أن يجعلها عينَه، فعدل إلى هذه العبارة، وهي عبارة حسنة، وغيرُها أحقُّ بالأمر منها وأرفعُ للإشكال، وهو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف، وإنّما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة».

قال العبد: جُلّ هذه المباحث قد ذكرنا فيه ما يكفي ويشفي فتذكّر لا يَتكرّر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وإن كانت الرحمة جامعة، فإنّها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة، فلهذا يُسأل ـ سبحانه ـ أن يرحم بكل اسم إلهيّ، فرحمة الله والكناية هي التي وسعت كلَّ شيء.

ثمّ لها شُعَب كثيرة تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهية، فما تعمّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهي في قول السائل: يا ربّ ارحم وغير ذلك من الأسماء حتى «المنتقم» له أن يقول: يا منتقم ارحمني؛ وذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات المسمّاة وتدلّ بحقائقها على معانٍ مختلفة، فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسمّاة بذلك الاسم لا غير، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره لذاته؛ إذ المصطلح عليه بأيّ لفظ كان حقيقة متميّزة بذاتها عن غيرها، وإن كان

الكلّ قد سيقَ ليدلّ على عين واحدة مسمّاةٍ، فلا خلاف في أنّه لكل اسم حكم ليس للآخَر فذلك أيضاً ينبغي أن يُعتبر كما يعتبر دلالته على الذات المسمّاة، ولهذا قال أبو القاسم بن قَسِيّ في الأسماء الإلهية: إنّ كل اسم على انفراده مسمّىً بجميع الأسماء الإلهية كلّها إذا قدّمته في الذكر نعتَّه بجميع الأسماء؛ وذلك لدلالتها على عين واحدة، وإن تكثّرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها أي حقائق تلك الأسماء.

ثمّ إنّ الرحمة تُنال على طريقين: طريق الوجوب وهو قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] **وما قيّدهم به من الصفات العلمية والعملية. والطريقُ الآخَر الذي تُنال به هذه الرحمةُ طريقُ الامتنان الإلهي الذي لم يقترن به عمل وهو قوله:** ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] **ومنه قيل:** ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] **ومنها قوله: اعمل ما شئت فقد غفرتُ لك، فاعلم ذلك».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ رحمة الامتنان ذاتية، ليست في مقابَلة عملٍ، تَنال الأشياءَ كلَّها، فكل ما تناولته الشيئيةُ تَناله هذه الرحمة ولا بدّ، و«اعمل ما شئت فقد غفرت لك» و«غفران ما تقدّم وما تأخّر» من مقتضى هذه الرحمة، ولسانُها يقول ذلك.

وبهذه الرحمة استظهارُ الأبالسة والشياطين والسحرة والكفرة والفجرة والمردة والفراعنة، وقد سبق كلُّ ذلك مِراراً، فتذكَّره تَذكُر، والله الموفِّق.

[٢٢] فصُّ حكمةٍ إيناسية في كلمة إلياسية

قد ذكرنا سببَ استناد هذه الحكمة إلى الكلمة الإلياسية، وسنزيدها بياناً في شرح المتن.

قال - رضي الله عنه -: «إلياسُ هو إدريسُ كان نبيًا قبل نوحٍ، ورفعه الله ﴿مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريَم: ٥٧] فهو في قلب الأفلاك ساكن، وهو فلك الشمس، ثمّ بُعث إلى قرية بَعلَبَكَّ، و«بَعل» اسم صنم و«بَك» هو سلطان تلك القرية، وكان هذا الصنم المسمّى بعلاً مخصوصاً بالمَلِك».

قال العبد: اعلم: أنّ النفوس المفارقة هياكلهم بالمسمّى نوناً وهو مفارَقة لطيفهم عن كثيفهم كما ذكرناه مراراً، ويتناسب ذلك الافتراق أنّه لغلبة حكم ما به يباين اللطيفُ الكثيف، وعدم وفاء قوّة الكثيف من حيث هو كذلك واقتضائه بمظهرية اللطيف وبقائه معه مدّةَ حياته وبقائه، فلا مناسبةٌ تجمع بين اللطيف والكثيف إلاّ سرُّ أحدية جمع «كلُّ شيء فيه كلّ شيء» وأنّ في اللطيف كثافةً معنوية من حيث تراكم كثرة حقائقها النسبية وتَضاعُفِ قواها؛ فإنّ ذلك كثافة معنوية، فبهذه المناسبة جمع الله بين هذا اللطيف الروحاني والكثيف الجسماني، فنزّل الله اللطيفَ إلى الكثيف، وأظهر تلك الكثافة المعقولة في اللطيف الأحديّ بإظهار قواه المتكثِّرة، وأوحى إلى النفس بأن تُكمل نشأةَ الكثيف في قيام مظهريته لحقائق اللطيف وخصائصه بجزئيّات مظهرياتها الخصيصة بكلّ عضو، فنزل اللطيف بأمر الله القدير القاهر لطفاً، وتكيَّف بكيفية الكثيف فيسمّى نفساً أمّارة؛ لكونها آمرةً بالوحي الإلهي لقواها وحقائقها أن تُظهر حقائق الجسم الكثيف وخصائصَها تماماً أوّلاً لتعمير العالم الكثيف وإظهار ما أودع الله فيه من كامنات أسراره، ولم يكن يتأتّى ذلك إلاّ بجلب ما فيه منفعةُ الكثيف، ودفعُ مَضرّته، فخلق الله في النفس الشهوةَ والغضب، فاشتهت ما فيه بقاءُ صورته النوعية، وغضبت لما فيه دفعُ ما يضرّه ويضرّها من جهته.

فهذه النفس - المسمّاة أمّارةً عرفاً شرعياً - مأمورة أوّلاً بما تأمر، فما أمرت إلاّ بما أُمرت وأُمّرت، فظهر من حقيقتي الشهوة والغضب - المستندتين في علم الحقائق

إلى الرضى والغضب الإلهيين، فلا تَنسَ ولا تَغفُل عن أُصول الحقائق الكونية في الحقائق الإلهية ـ وتعيُّن روحان لمظهريتهما، وهما: الروح الطبيعي الذي صورته الدم، والروح الحيواني الذي صورته البخار اللطيف الكائن في أحد تجويفي القلب الصنوبري الجسماني، لا القلب الإلهي، وفي التجويف الآخَر جوهر الروح الطبيعي، فينتشران من الأبهَرَين إلى أعالي أعضاء الهيكل وأسافلها في الشرايين والأوردة، فخُلقت صور الأعضاء الإلهيّة والأعضاء المتشابهة الأجزاء، وظهرت القوى المسمّاةُ جسمانيةً من وجه ونفسانيةً من آخَرَ بالأصالة في هذه الأعضاء، فسبحان اللطيف، المتجلّي بحقائق اللطف ودقائق القوّة ورقائق الحياة، العليم بما يَخلق، الخبير بما يفعل.

وظهرت الجاذبة والمشتهية من الروح الشهويّ، والماسكةُ والهاضمة والمُحِيلة ـ أي المغيِّرة ـ والغاذية والمولِّدة والمصوّرة والمشبِّهة، ولها جزئيّاتٌ تفريعية لم تُسَمَّ في الحكمة العرفية، فإنّهم اقتصروا على الأبين الأظهر الأجمع منها لسائرها رحمهم الله.

وهذان الروحان مخصوصان مأموران بخدمة هذا الهيكل الشريف الإلهي الذي هو بنيان الربّ اللطيف، وموسومان بتعميره وتدبيره العمليّ من قبل النفس بهما، ولكن هذا التدبير العملي للنفس من حيث القوّة العملية التي هي ذاتية لها، وإنّمايتيسَّر ويتأتّى لها ذلك بالتدبير العملي من حيث قوّتها العلمية التي هي أيضاً ذاتية للنفس، وهي أصل القوّة العملية في الحقيقة، وهي أخصُّ بالنفس من حيث روحانيتها وجوهريتها ونورانيتها، فخلق الله للقوى الخصيصة بالنفس من حيث روحانيتها الروحَ النفسانيَّ من أحدية جمع الروحَين الأوّلين، وجعلهما مَركبين وخادمين له، وعيَّن مظاهرها في أعضاء أعالي البدن، وجَمَع جميع قوى هذا الروح النفسانيّ الروحانيّ النوراني في عشر قُوىً كليةٍ:

خمسة منها باطنة مخصوصة بالروح الإنساني الظاهر في النفس المطمئنّة، وهي: المصوِّرة ـ أعني المتخيِّلة ـ والمفكِّرة، والحافظة، والذاكرة، والعاقلة الناطقة.

ثمّ الوهم ينتشي بين المتخيِّلة والمتفكّرة، وينتشي القوةُ المصوّرة للصور الذهنيّة والخَياليّة، وينتشي من العاقلة الناطقةُ، وهي كمالها.

وخمسة ظاهرة، وهي: الشمُّ، والذوق، واللمس، والسمع، والبصر، وفي هذه المباحث مباحثُ جَمَّة عُرفت في الحكمة الرسميّة من حيث ظاهرها ورسمها، وأشرنا

إلى بعض حقائقها في الفصّ الآدميّ، فتأمّل ذلك منه، إن شاء الله تعالى. فظهرت قوى النفس الناطقة لتكميل تعمير هيكله، فدبَّرت وفكَّرت وأقبلت وأدبرت، حتى قامت المملكة.

ثمّ انقسمت النفوس ـ بموجب ما أراد الله به المدبّر الحكيم العليم ـ إلى صنفين: صنفٌ غلّبوا الروحَ النفسانيّ الروحاني الإلهي على الروح الطبيعي الشهواني، وعلى الروح الغضبي الحيوانيّ، وأقاموهما في خدمة الروح النفساني، فدبَّرت أمرَ هذا الهيكل على الوجه الأعدل وعمَّرته بالأفضل الأكمل، فظهرت الحقائق الروحانية النورانية، وتبيَّنت الدَرَج والدقائق الإلهية والرحمانية والإنسانية.

وهذا الصنف صنفان: **صنف منهم** غلّبوا القوى الروحانيّةَ على القوى الجسمانيّة بالكلّية، فاستهلكت القوى الغضبيّةُ والشهوية بالكلّية، وداوموا بالحكمة والموعظة الحسنة على الهوى والنفس الأمّارة بالسوء، حتى غيَّروها وأحالوها إلى الحقائق الروحانية، والخصائص النفسانيّة الإنسانية، وواظبوا على الرياضات والمجاهدات الدائمة، حتى تنوَّرت هياكلهم، وتطهّرت عن التلوينات البشرية، فصارت هياكلهم روحانيّاتٍ، وأنفسُهم وأرواحهم نورانياتٍ ربّانيّاتٍ، وعادوا بمقتضى حقائقهم أرواحاً قائمةً، وحصلوا فوق الحيوانية البهيمية والسَبُعية، وتجاوزوا مقامَ الموت، فهم أحياء لا يموتون أبداً، وهياكلهم لطائفُ الجوهر الجسميّ، المُتَرَوحِنَةُ روحانيةٌ، فقطعوا البرازخَ الخصيصةَ بالنفوس البشرية والأجسام.

وكان إدريسُ عليه السلام منهم، فَترَوحَنَ كما ذكرنا من قبلُ، ونذكر أيضاً عن قريب ما بقي من التتمّة في موضعه، إن شاء الله تعالى.

والصنف الثاني منهم قصدوا الاقتصاد، فلم يغلّبوا روحانيّتَهم على جسمانيّتهم بحيث تستهلك القوى الجسمانيةَ، فتحيلها إلى الجوهر الروحاني، ولكن عدَّلوها وقوَّموها وثقَّفوها بالسياسة الإلهية الشرعية والحِكمية، وما عطَّلوا قوّة من القوى الشهوية والغضبية، وما بطّلوها، وإنّما صرفوا أخلاقَها ـ المسمّاةَ في الحكمة الرسمية رذائلَ ـ إلى المصارف المستحسنة عقلاً وشرعاً وعرفاً، فصارت كلُّها فضائل وأخلاقاً إلهية، ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَـٰتٖۗ وَكَانَ﴾ [الفرقان: ٧٠] وهم أهل الاقتصاد والسَداد، ومنهم الكُمَّل المقرَّبون من الأنبياء والأولياء أربابِ الكمال، وكملت المقابلات العبدانيةُ والأخلاق الإلهية، والمراتب الروحانية والكمالات النورانية في هذين الصنفين، وهم: الرسل والخلفاء، والأولياء والعلماء والحكماء الإلهيُّون، لا غير.

ثمّ انقسم الصنف الباقي أيضاً إلى صنفين، وكلاهما غلّبوا النفس الأمّارة بالسوء والهوى على العقل والروح، وأسَرُوا الروحَ النفسانيَّ، واستعملوا قواه بموجب الهوى في تحصيل الكمالات الوهميَّة الجسمانية الحيوانية، فغلبوا واستَولَوا بالكليّة على هذه الممكنة الهيكلية، وازدوجت النفس من كونها أمّارة بالهوى، **فالصنف الواحد** منهم غلّبوا الشهوةَ على الغضب بعد تغليبها على الروح النفساني الإنساني، فتولّدتِ الأخلاقُ الرَذلَةُ البِذلَةُ، وهي المعقّبات المذكورة في كتب الإمام حجّة الإسلام، أبي حامد محمد الغزالي رحمه الله. وأُمَّهاتها: الحرص، والشَرَه، والبخل، والطمع، والحسد، والذلّة، والخِسّة، والخَوَر، والجزع، والفزع، والجبن، والهَلَع، والفَشَل، والكَسَل، والرِكَّة، والوضاعة، وما شاكلها وانتشى منها ممّا لا يُحصي جزئياتها إلاّ الله.

والصنف الآخَرُ غلّبوا القوّة الغضبيّة على الشهوية بعد تغليبهما معاً على الروح النفساني وقواه، فظهر منها: التهوّرُ، والظلم، والجور، والاستيلاء، والاستعلاء، والإيذاء، والقهر، والحِقد، والحَمِيّة الجاهلية، والنَخوة، والخُيَلاء، والقَساوة، والجَسارة، والشَكاسة، والقتل، وأمثالها. وإذا اعتدل، فالشَجاعة، والشَهامة، والنَبالة وأمثالها.

ثم تولّدت من بين هاتين القوّتين بالمطابَقات والموافَقاتِ الواقعاتِ بينها وبين قواها في أشخاصٍ هم مظاهرها أخلاقٌ شيطانية: كالتخويف، والخوف من الفقر، والحزن على فوت الأغراض الدنياويّة، والاستعلاء، والاستكبار، والتفاخر، والتكاثر بالمال والجاه، والمِراء، والجدل بالباطل، والكفر، والشرك والتثبيط في الطاعات والعبادات، والمنع والامتناع من الذكر والفكر والصلاة، وإيقاع العداوة بين الأحبّاء والأصدقاء والمؤمنين والزوجين، وما شاكل ذلك.

ومن أراد الاطّلاع على أُمّهاتها وكلّيّاتها فليطالِعها في كتاب «إكسير الكمال» وكتاب «خلاصة الإرشاد» لنا. والغرض من ذكرها هاهنا هو أن يطّلع المسترشدون المستبصرون من إخواننا وأصحابنا وأولادنا على أخلاق المُتَرَوحِنينَ وأهل الانسلاخ من الأوساخ، وكيفية ظهور الروح المفارق الكامل القاطع للبرازخ بعد الموت العرفي، وكيفية ظهور الإنسان المُتَرَوحِنِ في الأرواح وجسمه الروحاني، ولمّا كان إدريسُ عليه السلام من أقطاب المتروحنين وأكابرهم، وله نشأتان، عرضنا لذكر أصل ذلك على سبيل الإجمال، وفي تفصيله تطويل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكان إلياسُ ـ الذي هو إدريسُ ـ قد مُثّل له انفلاق الجبل المسمّى لُبنانَ ـ من اللُّبانة وهي الحاجة ـ عن فرسٍ من نار وجميع آلاته من نار، فلمّا رآه ركب عليه، فسقطت عنه الشهوةُ، فكان عقلاً بلا شهوة، فلم يبقَ له تعلّق بما يتعلّق به الأغراض النفسية، فكان الحق فيه منزَّهاً، فكان على النصف من المعرفة بالله تعالى»**.

قال العبد: الجبل المسمَّى لبنانَ الحقيقة الجسمانيةً التي يبلغ فيها الروحُ الإلهي لُبانَتَها وحاجتَها من تكميل قواها بها وفيها. وانفلاقُها صورةُ الفرقان العقلي بين العالي الشريف والسافل السخيف من قواها وحقائق ذاتها. والفرسُ صورة الحياة والطلبِ والشوق والتشوّق إلى المقامات القدسية الروحانية الغالبة على القوى الجسمانية، فكان ممّا نُقل إلينا أنّه بقي ستَّ عشرةَ سنةً أو أكثرَ لم يَنَم، ولم يتقصّده، ولم يأكل، ولم يشرب إلاّ ما شاء الله إلى أن غَلَبت عليه الروحانيةُ، فتَرَوْحَنَ أي عاد رُوحانياً، وانقلبت قواه الحيوانيةُ روحانيةً، والشَهَويةُ نفسانيةً، والنفسانيةُ إلهيةً، فامتنع عن الشهوات النفسانية الطبيعية حتى كملت حقيقة التَرَوْحن، فتمثّلت نفسُه الناطقة ـ وهي نورية ـ في صورة فرس من نار، فالصورة النارية لشدّة الشوق والطلب الإرادي لإحراق القوى الشهوية والإحراق لحُجُبها المانعةِ عن الانسلاخ والتقديس والطهارة عن الأوساخ، والصورةُ الفرسية لحقيقة همّته المترقّية إلى أعالي ذُرَى العروج، وجميعُ آلاته صورة تكامل قواه الروحانية للانسلاخ والمفارقة عن الأدناس والأوساخ لأجل السير والسلوك الروحاني الذي كان بصدده، فلمّا أُمر بالركوب عليه، ركبه، فسقطت القوى الشهويةُ منه عن التعلّق بالمَلاذّ الجسمانية الطبيعية، فبقي رُوحاً، والعقولُ المجرّدة الكلّية، وهي نصف المعرفة بالله، والنصف الآخر ظهر بالنصف الآخَر من النفوس، كما بيّنّا، فاذكر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه من حيث أخذه العلومَ عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه، وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلّي، كملت معرفته بالله فنزّه في موضع التنزيه تنزيهاً حقيقياً لا وهمياً رسمياً، وشبَّه في موضع التشبيه تشبيهاً شهودياً كشفياً ورأى سريان الحقّ بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية، ولا تبقى صورة إلاّ ويرى الحقَ عينها، وهذه هي المعرفة التامّة الكاملة التي جاءت بها الشرائعُ المنزلة من عند الله، وحكمت أيضاً بها الأوهام كلُّها»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الوهم يستشرف إلى ما وراءَ موجبات الأفكار، ولا ينفعل للقوّة الفكرية العقلية من حيث تقيّدها انفعالاً يُخرجها عن الإطلاق، بل

الوهم يتعلّق أبداً بما فوق المُدرَك بالعقل، فيُجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرّةً، ويحكم بالعكس أُخرى، ولا يُحيل ذلك، ويحكم بالشاهد على الغائب تارةً، وعلى عكس ذلك أُخرى، وهذا في جميع مَن له قوّة الوهم من المقلّدين والمؤمنين.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقل؛ لأنّ العاقل ـ وإن بلغ من عقله ما بلغ ـ لم يَخلُ عن حكم الوهم عليه والتصوّرِ فيما عَقَل، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الإنسانية الكاملة، وبه جاءت الشرائع المنزلة، فشبَّهت ونزَّهت، شبَّهت في التنزيه بالوهم، ونزَّهت في التشبيه بالعقل، فارتبط الكلّ بالكلّ، فلم يمكن أن يخلو تنزيهٌ عن تشبيه، ولا تشبيهٌ عن تنزيه؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فنزَّه وشبَّه**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: نزّه في عين التشبيه؛ لأنّه نزَّه في مماثلة المثل ما لا يماثله في هذه المثلية وهو عين التشبُّه؛ لأنّه إثبات المثل ونفي مماثِلته، فنزَّه أن يكون شيء من الأشياء مثلاً لهذا المثل المنزَّه، فينتفي عن الحق المماثلةُ بالأحرى والأحقُّ؛ وذلك على أنّ الكاف غير زائدة، فهو ـ كما ذكرنا ـ تنزيه في تشبيه أو تشبيه في تنزيه، وكلاهما سائغ فيه، فتأمّل.

«**﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فشبَّه**» أي شبَّه في عين التنزيه؛ لأنّه أثبت السمع والبصر اللذين هما ثابتان عرفاً للعبد، ولكنّه خصَّص الإضافة إليه ـ سبحانه ـ فإنّه حملهما على هويته ـ تعالى ـ المنزَّهةِ المقدَّسة عن أن يكون معه غيره، فهو السميع لا سميعَ غيرُه معه، وهو البصير لا بصير سِواه دونه كذلك، ولذلك يسوغ أيضاً كالأوّل في «ليس كمثله» أن يكون تنزيهاً في عين التشبيه من حيث تخصيص السميعية والبصيرية ـ اللتين اشترك فيهما، عرفاً وعقلاً وشرعاً لا كشفاً كلُّ حيوان ذو بصر وسمع ـ بالحق دونه، إن فرضتَ غيراً، فانظر تداخل الحقائق بعضها في البعض من حيث النظر الكشفي والتحقيق الشهودي الكمالي.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وهي أعظمُ آيةٍ نزلت في التنزيه، ومع ذلك لم تَخلُ عن تشبيه بالكاف، فهو أعلمُ العلماء بنفسه، وما عبّر عن نفسه إلاّ بما ذكرناه، ثم قال: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠﴾ [الصّافات: ١٨٠] وما يصفونه إلاّ بما تُعطيه عقولُهم، فنزّه نفسه عن تنزيههم؛ إذ حدّدوه بذلك التنزيه، وذلك لقصور العقل عن إدراك مثل هذا**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ قصورَ العقل المقيَّد بالقوّة البشرية النظرية بالفكر، لا العقول المنوَّرة القابلة نورَ التجلّي والوَهبَ الإلهيَّين على الكشف والشهود.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثم جاءت الشرائع كلُّها بما تحكم به الأوهامُ، فلم تُخل الحقَّ عن صفةٍ يَظهر فيها، كذا قالت، وبذا جاءت، فعملت الأُمم على ذلك، فأعطاها الحقُّ التجليَ، فلحقت بالرسل وراثةً، فنطقت بما نطقت به رسل الله** ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: ١٢٤] **فـ«الله أعلم» موجَّهٌ: له وجه بالخبرية إلى رسل الله وله وجه بالابتداء إلى «أَعلَمُ حَيثُ يَجعَلُ رِسالَتَهُ»**.

بمعنى أنّ قولهم: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ﴾ [الأنعام: ١٢٤] يعني هذا الرسول، وتمّ كلام القوم، وابتدأ برسل الله، ثم حَمَل «الله أعلم» على «رسل الله»، بمعنى أنّ رُسُلَ الله هم الله؛ فإنّه هويّتُهم وهم صورته، وهو من حيث هو أعلم حيث يجعل رسالاته، فجَعَل الله هويةَ رسله، فكان تشبيهاً في عين تنزيه. والوجه المشهور ظاهر، وفي تسويغ هذا الوجه دقّة وتلطّف، فتدبّره بفهمك الثاقب ولذلك قال: «**وكلا الوجهين حقيقة فيه، لذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه**» فإنّك إذا حملت «الله أعلم» على «رسل الله»، نفيتَ الغيرية، فأثبتَّ الوحدةَ الحقيقية، كقوله ﷺ: «هذه يد الله»[1] وأشار إلى يمينه المباركة ﷺ فأوّلَ أهلُ الحجاب، وآمن أهل الإيمان، وكشف أهلُ الشهود والعِيان أنّ يده ﷺ هي عين يد الله العُليا في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] رأيَ عيانٍ، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وبعد أن تقرَّر هذا، فنُرخي الستورَ ونسدل الحجبَ على عين المنتقد والمعتقد، وإن كانا من بعض صور ما تجلّى فيها الحقُّ، ولكن قد أُمرنا بالسَّتر**».

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى، باب وقف المساجد، حديث رقم (٦٤٣٦) [٤/ ٩٥]. ونصه عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن أن عثمان أشرف عليهم حين حصروه فقال: أنشدكم بالله رجلاً سمع من رسول الله ﷺ يقول يوم الجبل حين اهتزّ فركله برجله وقال: «اسكن فإنه ليس علي إلا نبي أو صديق أو شهيد وأنا معه» قال: فانتشد له رجال، ثم قال: أنشد بالله رجلاً شهد رسول الله ﷺ يوم بيعة الرضوان يقول: هذه يد الله وهذه يد عثمان فانتشد له رجال ثم قال: أنشد بالله رجلاً سمع رسول الله ﷺ يوم جيش العسرة يقول: مَن ينفق نفقة متقبلة فجهزت نصف الجيش من مالي فأنشد له رجال، ثم قال: أنشد بالله رجلاً سمع رسول الله ﷺ يقول: مَن يزيد في هذا المسجد ببيت في الجنة فاشتريته من مالي فانتشد له رجال، ثم قال: أنشد بالله رجلاً شهد رومة تباع فاشتريتها من مالي فأبحتها لابن السبيل فانتشد له رجال.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لهم وعنهم وفي نظرهم وبموجب زعمهم، **«لِيَظهر تَفاضُل استعداد الصور، وإنّ المتجلّيَ في صورةٍ هو بحكم استعداد تلك الصورة، فيُنسب إليه ما تُعطيه حقيقتُها ولوازمها؛ لا بدّ من ذلك»** حتى يُنسب إلى المتجلّي ما ينسب إلى تلك الصورة من الحجاب والكشف، والتجلّي والسَتر، والعرفان والمنكر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«مثلُ مَن يَرى الحقَ في النوم، ولا شكّ هذا، وأنّه لا شكّ الحقُّ عينُه، فتَتبعه لوازمُ تلك الصورةِ وحقائقُها التي تجلّى فيها في النوم، ثم بعد ذلك يُعبَرُ ـ أي يجاز ـ عنها إلى أمرٍ آخَرَ يقتضي التنزيهَ عقلاً، فإن كان الذي يَعبُرُها ذا كشف أو إيمان، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يُعطيها حقَها من التنزيه، وممّا ظهرت فيه»**. يعني: من التشبيه **«فالله على التحقيق عبارة لمن فَهِم الإشارةَ، وروحُ هذه الحكمة وفصُّها أنّ الأمر ينقسم إلى مؤثِّر ومؤثَّر فيه وهما عبارتان، فالمؤثِّر بكل وجه، وعلى كل حال، وفي كلّ حضرة هو الله، والمؤثَّر فيه بكل وجه، وعلى كل حال، وفي كل حضرة هو العالَم، فإذا ورد وارد الحقّ فألحِق كلّ شيء بأصله الذي يناسبه، فإنّ الوارد أبداً لا بدّ أن يكون فرعاً عن أصل كما كانت المحبّة الإلهية عن النوافل من العبد، فهذا أثر بين مؤثِّر ومؤثَّر فيه وكما كان الحق سمعَ العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة، فهذا أثر مقرَّر لا تَقدِر على إنكاره؛ لثبوته شرعاً إن كنتَ مؤمناً.**

وأمّا العقل السليم فهو إمّا صاحب تَجَلٍّ إلهي في محلٍّ طبيعي، فيعرف ما قلناه، وإمّا مؤمن مسلم يؤمن به، كما ورد في الصحيح. ولا بدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحقُ في هذه الصورة؛ لأنّه مؤمن بها وأمّا غير المؤمن فيحكم بالوهم على الوهم، فيتخيّل بنظره الفكري أنّه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلّي في الرؤيا، والوهمُ في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر بغفلته عن نفسه».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ما ذكر أوّلاً عن سَعَة سلطان الوهم، والوهمُ قوّة، لها مَدخل في التخيّلات، وتحكّمٌ أيضاً في المعقولات والمحسوسات، من شأنها أن تركّب أقيسةً كلية من الموادّ الجزئية، وتحكم بالشاهد على الغائب، وتُجري الحكمَ كليًا والمَقيس عليه جزئي والمَقيس كلي، ويُعبَّر في العرف النظري عن هذا القياس بالتمثيل؛ والمثالُ فيما نحن بصدده: أنّ الحق ـ مثلاً ـ تجلّى في صورةٍ إنسانية نوماً، فالمؤمن العاقل يؤمن بذلك، ويتوهّم أنّه مطّرد في جميع صور التجلّي، أو أنّه كلّما يتجلّى يتجلّى في الصورة الإنسانية، أو أنّ الصورة الإنسانية صورته في كلّ تَجَلٍّ.

والمنزِّه ينزِّه الحق عن الصورة في الدليل العقلي، ويحكم بالوهم: أنّ ذلك له ـ تعالى ـ ذاتي، وذلك تَعيَّن له في مرتبة الفكر، لا في الكشف ولا في التجلّي ولا كلّما شاء؛ فإنّه ـ تعالى ـ إن شاء ظهر في كل صورة، فأُضيف إليه ما يضاف إلى تلك الصورة، وإن لم يشأ، لا يضاف إليه صورةٌ أصلاً، فلا يُحكم عليه أنّه في كل موطن ومقام منزَّه كذلك، وهو وهم من المنزِّه؛ لأنّ تنزيهه عن الصورة حصوله فيما لا صورة له، وحدُّه به، وهو ـ تعالى ـ غير محدود، وتشبيهٌ له ـ تعالى ـ بالعقول والمجرّدات عن الصور في زعم مَن يقول بذلك، وهو قد يتوهّم أنّه قد نزَّه وهو في عين التشبيه، فلا يخلو عاقل، ـ كما ذَكر رضي الله عنه ـ عن الوهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومن ذلك قوله:** ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠] **قال تعالى:** ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ [البقرة: ١٨٦]؛ **إذ لا يكون مجيباً إلاّ إذا كان مَن يدعوه غيرَه**».

يعني: يتوهّم الداعي ذو الوهم أنّ قربه عنه كقرب الأشياء الجسمانية بعضِها من بعض، وأنّه غيرُه من كل وجه، وذلك وهم منه؛ إذ هو هو، لا غير، ويتوهّم المفكّر أيضاً أنّ القرب والبُعد لا يكونان إلاّ بين الأجسام المتحيّزة بعضِها من بعض، وهو أيضاً وهم منه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وإن كان عينُ الداعي عينَ المجيب، فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شكّ، وتلك الصور كلُّها كالأعضاء لزيد، فمعلوم أنّ زيداً حقيقة واحدة شخصية، وأنّ يده ليست صورةَ رِجله ولا رأسِه ولا عينِه ولا حاجبِه**».

يعني: مع أنّ زيداً ليس إلاّ هيئة اجتماعية من هذه الأعضاء، فليست صورةُ عضوٍ منه عينَ عضوٍ آخَرَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو الكثير الواحد، الكثيرُ بالصورة، والواحد بالعين، وكالإنسان بالعين واحد بلا شكّ ولا نشكّ أنّ عمراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر، وأنّ أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجوداً شخصياً، فهو وإن كان واحداً بالعين، فهو كثير بالصور والأشخاص، وقد علمتَ قطعاً ـ إن كنتَ مؤمناً ـ أنّ الحق عينه يتجلّى يومَ القيامة في صورة فيُعرف، ثم يتحوّل في صورة فيُنكر، ثم يَتحوّل عنها في صورة فيُعرف، وهو هو المتجلّي ـ ليس غيرَه ـ في كل صورة، ومعلوم أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورةَ الأُخرى، فكأنّ العين واحدةً قامت مقامَ المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورةِ مُعتقَدِهِ في الله عَرَفه وأقرّ به، وإذا اتّفق أن يرى فيها معتقَدَ**

غيرِه، أنكر كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره، فالمرآة عينٌ واحدة والصور كثيرة في عين الرائي، وليس في المرآة صورة منها جملةً واحدةً مع أنّ المرآة لها أثر في الصور بوجه، وما لها أثر بوجه، فالأثر الذي لها كونُها تردّ الصورةَ متغيِّرةَ الشكلِ من الصِغَر والكِبر، والطول والعرض، فلها أثر في المقادير، وذلك راجع إليها، وإنّما كانت هذه التغييراتُ منها؛ لاختلاف مقادير المرائيّ».

قال العبد: قد صرّح بالحق الموجود المشهود في هذا المثال؛ فإنّ عين الحق ـ تعالى ـ لمّا تجلّى في قابليةٍ كلّية، يعمّ ظهور هذه الصور الاعتقادية فيها بحسبها، فلا شكّ أنّ كلّ ناظر يعتقد فيه صورةً إذا رأى صورةَ معتقَده فيه أقرّ واعترف، ذلك التحقيقُ يقتضي أنّه لم يُقرّ ولم يعترف إلاّ بصورة اعتقاده في الحقّ لا بالحق، فلو أقرّ واعترف بالحق، لاعترف وأقرّ به في صور المعتقَدات كلّها، مع إقراره واعترافه أنّه غير محدود، ولا منحصرٍ في شيء منها، ولا في الجميع، ولكنّه إذا رأى صورةً غيرَ صورة معتقَده أنكره، وهو ـ تعالى ـ يَقبل إنكاره من حيث خلاف صورة معتقَده، كما يقبل إقراره في عين صورة معتقَده، ويكون عينَ الكلّ وهو في ذاته ـ تعالى ـ الغنيّةِ عن العالَمين منزَّه عن كلّ هذا، وعن الظهور والتعيّن بها جمعاً وفرادى، وعن نفيك هذه الأُمورَ والصورَ عنه وتنزيهَه عنها.

وأمّا ظهور الصور متغيِّرةً في مرآة الحق لاختلاف في المرآة فضَربُ مَثَل لتجلّي الحق في صور الحضرات مَرائي، فلا يكون تجلّيه وظهورُه في مرآتية كل حضرة حضرة إلاّ بحسبها، فإن نظر ناظر إلى الحق من حيث تجلّيه في حضرة، فإنّه تظهر صورةُ الرائي له في تلك الحضرة بحسبه، وأمّا في تجلّيه الوجودي الذاتي الأحدي الجمعي، فلا يُرى فيه صورة إلاّ على ما هي عليه، ولكنّ الناظر إن لم يغلب على نظر التقيُّدُ بصوةٍ دون صورةٍ، ولا حَصَره في الصورة المَرئيّة في المرآة كلِّها ولم يَنفِها عنه مطلقاً، فإنّه يرى العين بعين رؤية العين عينَها، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فانظر في المثال مرآةً واحدة من هذه المَرائي لا تَنظر الجماعةَ وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً، فهو غنيّ عن العالَمين، ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقتَ يكون كالمَرائي، فأيّ اسم إلهي نظرت فيه نفسُك أو مَن نظر فإنّما يظهر في الناظر حقيقةُ ذلك الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمتَ، فلا تجزع ولا تخَف؛ فإنّ الله يحبّ الشَجاعةَ ولو على قتل حيّة، وليست الحيّة سِوى نفسِك، والحيّة حيّة لنفسها بالصورة والحقيقة، والشيء لا يُقتل عن نفسه وإن أُفسِدت الصورةُ في الحسّ، فإنّ الحدّ يَضبطها والخَيالَ لا يُزيلها».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ محرِّضاً على إطلاق العلم بالله عن كلّ قيد وحصر في عقد، وليس ذلك إلاّ بإفساد الاعتقادات الجزئية التقييدية التحديديةً صورةً أو معنىً أو بهما معاً، ويشجّع الناظرَ في حقيقة الحق على إفساد صورة التقييد والتحديد، حتى يشهد الحقَ الموجود المشهود الشاهد، كما هو في حقيقته، وذلك بأن يراه عينَ كل شيء غيرَ منحصر في تعيّنه به وفيه، ولا في الكلّ مطلقاً عن الكلّ جامعاً بين التعيّن واللاتعيّن مطلقاً في جمعه بينهما، قابلاً كلَّ وصف وحكمٍ واعتبارٍ من كل حاكم وواصف معتبر، مع كمال تقديسه ونزاهته في حقيقته عن كلِّ ذلك، وإطلاقه في ذاته الغنيّة عن العالَمين، فهذا هو العلم المحقَّق الصحيح بحقيقة الحق على ما يعلم نفسه، وفي تفصيل ذلك طولٌ، فتدبَّر وتحقَّق إن شاء الله تعالى.

واعلم: أنّه ليس وراء الله مَرمىً ولا دونه منتهىً، وهو المنتهي والمنتهى لا انتهاء له إلاّ إليه، إليه المصير، وهو الواحد الأحد الذي ليس في الوجود غيره.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وإذا كان الأمر على هذا، فهذا هو الأمان على الذوات والعزّةُ والمَنَعةُ، فإنّك لا تقدر على إفساد الحدود، وأيّ عزّة أعظمُ من هذه العزّة؟ فتتخيّل بالوهم أنّك قَتلتَ، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودةً في الحدّ، والدليل على ذلك** ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]. **والعين ما أدركت إلاّ الصورةَ المحمدية التي يُنسب لها الرمي في الحسّ، وهي التي نفى الله الرميَ عنها أوّلاً، ثم أثبته لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أنّ الله هو الرامي في صورةٍ محمدية، ولا بدّ من الإيمان بهذا، فانظر إلى هذا المؤثِّر، حتى أنزل الحق في صورةٍ محمدية، فأخبر الحقُ نفسُه عبادَه بذلك، فما قال أحد منّا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه، وخبرُه صدقٌ والإيمان به واجب، سَواء أدركتَ علم ما قال أو لم تُدركه، فإمّا عالم أو مسلم مؤمن، وممّا يدلّ على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كونُ العقل يحكم على العلّة أنّها لا تكون معلولةً لمن هي علّة له، هذا حكم العقل لا خَفاء به، وما في علم التجلّي إلاّ هذا وهو أنّ العلّة تكون معلولة لمن هي علّة له والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر، وغايته في ذلك أن يقول ـ إذا رأى الأمرَ على خلاف ما أعطاه الدليل النظري ـ: إنّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علّة في صورةٍ من هذه الصور لمعلولها في حال كونها علّةً، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون معلولةً لمعلولها، فيصير معلولُها علّةً لها. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمرَ على ما هو عليه، ولم يَقِف مع نظره الفكري**».

يشير إلى أنّ العِلّية معلولة وجوداً وتقديراً لمعلوليّة المعلول؛ لأنه لولا معلولية المعلول لم تتحقّق علّيةُ العلّة، وحينئذٍ لم تكن العلّة علّة لهذا المعلول، فعلّيّة العلّة متوقّفةُ التحققِ على معلولية المعلول، فإذن معلولية المعلول علّة لعليّة العلّة، ولولا العلة وعلّيّتها، لما كان المعلول معلولاً ولا المعلولية نعتاً له، فتكون علّية العلّة علّة لمعلولية المعلول، والمعلول معلول بقيام المعلولية به، وكذلك العلة علّة لقيام العلّية بها فالعلة مع علّيتها ـ التي بها علةٌ للمعلول ـ معلولة لمعلولية المعلول التي هو بها معلول؛ إذ هي عينه، كما أنّ العلّية ليست زائدةَ على العلّة إلاّ في التعقّل لا في الوجود؛ إذ العقل يَنتزع معنى العلّيةِ فيَفرزه زائداً على عين العلة، وليس كذلك؛ إذ العلّية والمعلولية لا عينَ لهما خارجاً عن العلّة والمعلول في الوجود؛ إذ لو كان لهما تحقّق وجودي دون عين العلة والمعلول، لتحقَّق امتيازهما عنهما في الوجود، والامتيازُ ليس إلاّ في تعقّل المتعقّل، وكذلك جميع المتضايفات لا تحقَّقَ لأحدهما إلاّ بالآخَر، فكلّ منهما علة لمعلوله، فيقول الناظر المناظر والمفكّر الماهر بعد تحقّقه أحدية عين العلة والمعلول: هذه العينُ الواحدة باعتبار كونها علةً ليست معلولةً لعلّته بل باعتبارٍ آخَرَ فتنتقل العلّية إلى المعلول باعتبارٍ آخَرَ، والمعلوليةُ إلى العلّة كذلك باعتبارٍ آخَرَ، وبتغاير الاعتبارين يتغاير الحكمان، فنقول: والعلّة باعتبار عليّته ليست معلولةً لمعلولها، والمعلولُ باعتبار معلوليته ليس علّةً لعلّته إلاّ باعتبار الانتقال المذكور، فنقول له بلسان الذوق والتحقيق: للعين الواحدة فيهما مع وجود الاعتبارين صَلاحِيَةُ قبول الكلّ بكونها عينَ العلة وعينَ المعلول، حالَ كون العلة علةً وكونِ المعلول معلولاً، وعينَ العلية والمعلولية المعتبرتين في العلة والمعلول حالتئذٍ، فهي في عينها جامعةٌ بين العلية والمعلولية، فهي العلة بعليّتها والمعلولُ بمعلوليتها؛ إذ لا يمكن اعتبار هذه العين الواحدة إلاّ وجميع الاعتبارات لها من عينها في حالة واحدة على السواء، وهذا صورة الأمر في التجلّي، فإنّ المتجلّي والمتجلّى له والتجلّيَ وكونَ المتجلّي متجلّياً والمتجلَّى له متجلّى له هو الحق الواحد عينُه، المستغرقُ لجميع هذه الاعتبارات التي يتعقّلها العقل، والامتيازُ والفرقان ليس إلاّ في العقل والصور المتعقَّلة المفروضة المنتزَعة عن العين، والدليلُ على ذلك أحدية العين، فإنّ واحداً أحدٌ ما ثَمَّ إلاّ هو، فانظر ماذا ترى، وتأمَّلْ مَليًا تَجده واضحاً جَليًا.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإذا كان الأمر في العلّة بهذه المثابة، فما ظنُّك باتّساع النظر العقلي في غير هذا المَضيق؟ فلا أعقلَ من الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ وقد جاؤوا بما جاؤوا به في الخبر عن الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبته العقل»** يعني في طور

العقل. «وزادوا ما لا يستقلّ العقل بإدراكه وما يُحيله العقل رأساً ويُقرّ به في التجلّي فإذا خلا بعد التجلّي نفسهِ، حار فيما رآه، فإن كان عبدَ ربٍّ، ردّ العقلَ إليه، وإن كان عبدَ نظرٍ، ردّ الحقَ إلى حكمه، وهذا لا يكون إلاّ ما دام في هذه النشأة الدنياوية محجوباً عن نشأته الآخرة في الدنيا».

يعني: يكون في هذه النشأة أبداً مقيّداً فيحار ويُجار عن الحق، ولا يَجأر إليه، حتى يُجيره عمّا يحيِّره، ويُخبِرَ بما يخبرُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنّهم في الصورة الدنياوية لِما يجري عليهم من أحكامها، والله ـ تعالى ـ قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأُخراوية، لا بدّ من ذلك، فهم بالصورة مجهولون إلاّ لمن كشف الله عن بصيرته، فأدرك، فما من عارف بالله من حيث التجلّي الإلهي إلاّ وهو على النشأة الآخرة قد حُشِر في دنياه» أي جُمع ليوم الجمع «ونُشر من قبره» أي انطلق عن قيده ولم يتقيد بتعينه، «فهو يرى ما لا يرون ويشهد ما لا يشهدون عنايةً من الله ببعض عباده في ذلك. فمن أراد العُثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله نشأتين، وكان نبيًا قبل نوح، ثم رُفع ونَزَل رسولاً بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلين، فليَنزل عن حكم عقله إلَى شهوته، ويكون حيواناً مطلقاً» يعني من غير تصرّف عقلي «حتى يكشف ما يكشفه كلّ دابّة ما عدا الثَقَلين، فحينئذٍ عَلم أنّه قد تحقّق بحيوانيته. وعلامته علامتان: الواحدة هذا الكشفُ، فيرى مَن يعذَّب في قبره ومن يُنعَّم، ويرى الميّت حياً والصامتَ متكلّماً والقاعدَ ماشياً.

والعلامة الثانية الخَرَسُ بحيث إنّه لو أراد أن ينطق بما رآه، لم يقدر، فحينئذٍ يتحقّق بحيوانيته.

وكان لنا تِلميذ قد حصل له هذا الكشف، غير أنّه لم يُحفظ عليه الخَرَس، فلم يتحقّق بحيوانيته. ولمّا أقامني الله في هذا المُقام تحققتُ بحيوانيتي تحققاً كلّياً، فكنتُ أرى وأُريد النطق بما أُشاهده، فلا أستطيع، فكنتُ لا أرى الفرقَ بيني وبين الخُرس الذين لا يتكلّمون».

قال العبد: إنّما ذكر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ قُبيلَ ذِكره سرَّ هذا الكشف مسألةَ ظهور العين الواحدة في صور كثيرة هي في تلك الصور عينها غيرُ مقيَّدة ولا منحصرةٍ في شيء منها، فيصدق على تلك العين الواحدة في صورة من تلك الصور الكثيرة أنّها عينها في صورةٍ أُخرى أو صور أُخَرَ من وجه، ويصدق أيضاً أنّها من كونها في صورةٍ

عينها أنّها عين الأُخرى من حيث تغاير الصورتين، والتعيينُ باعتبارٍ آخَرَ، فيقال في إدريسَ: إنّه هو إلياسُ عينُه، أو إلياسُ المرسَلُ إلى بَعلَبَكَّ هو إدريسُ الذي كان يوحى إليه قبل نوحٍ من حيث التعين، ويصدق أنّه غيرهُ من حيث الصورة والتعيّن، فتحقَّق ولا تَغلَط في الحقائق والأعيان بالتباس التعينات عليك.

فلو قلنا: إنّ العين أخلَتِ الصورةَ الإدريسية وانتقلت إلى الصورة الإلياسية فكانت عامرتَها دون الصورة الإدريسية، لكان عينَ القول بالتناسخ، ولكنّ الفرق ما بيّنّا، فتدبَّر وتبصَّر؛ فإنّا نقول: إنّ عين إدريس وهويتَه ـ مع كونها قائمةً في إنّيّة إدريسَ وصورته في السماء الرابعة ـ هي الظاهرة في الصورة الإلياسية، والمتعيِّنةُ في إنّيّة إلياسَ الباقي إلى الآنَ، فيكونان من حيث العين والحقيقة واحداً، ومن حيث التعيّن الصوري والظهورِ الشخصي اثنين، كحقيقة جبرئيلَ وعزرائيلَ وميكائيلَ، يَظهرون في الآنِ الواحد في مائة ألف مكانٍ بصورٍ شَتّى، كلُّها قائمة موجودة مشهودة بهؤلاء الأرواح الكليّة الكاملة، فكذلك أرواح الكُمَّل وأنفسُهم، فافهم.

فالصورتان متميِّزتان غَيرانِ، والعين واحدة، والصورة ـ من كونها صورةً مطلقةً ـ واحدةٌ أيضاً، فلا غَيرية إلاّ في التعيّن والتشخّص لا غير، وهو متعلَّقُ الحدوثِ والفناء والزوال وغيرها، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإذا تحقّق بما ذكرناه»** يعني إذا نزل إلى حيوانيته وتحقّق بها **«انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرّداً في غير مادّةٍ طبيعية، فيشهد أُموراً هي أُصول لما يظهر في الصور الطبيعية، فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية علماً ذوقياً»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ السالك المتحقِّق بحيوانيته إن انتقل بعد ذلك إلى التحقّق بكونه عقلاً مجرّداً عن القيود الطبيعية، تحقَّقَ حينئذٍ ذوقاً أنّ العين ـ التي كانت في العقل عينَ العقل، وفي النفس عينَ النفس، وفي المعاني معنى مجرّداً معقولاً، وفي الحقيقة وجوداً بحتاً صرفاً ـ وهو عين ذاته ـ تباركت وتعالت ـ وهو في الحيوان حيوان وفي الجماد جماد قد ظهرت العين الحقيقية بهذه الصور كلِّها، فهي أصل الكلّ ومنشؤه ومنبعه، ومنه وعليه مُنبَعَثُه ومَهيَعه، وإلى العين مَصيره ومرجعه، وأنّه أيضاً في صورة من صورها أصل ومنشأ لصورة أُخرى بعدها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإن كُوشف على أنّ الطبيعة عين نَفَس الرحمٰن فقد أُوتي خيراً كثيراً»** فإنّه قد أُوتي الحكمةَ التي بها يغلب أعيانَ خلق العالَم كلِّه مع كثرة صورها غير المتناهية حقًّا واحداً أحداً لا كثرة فيه أصلاً، وهذا هو الخير الكثير.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإن اقتصر معه على ما ذكرناه، فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله، فيَلحق بالعارفين ويَعرف عند ذلك ذوقاً ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾** [الأنفال: ١٧]» يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الله قتلهم في صوركم وموادّكم، **«وما قتلهم إلاّ الحديدُ والضاربُ والذي خلفَ هذه الصور، فبالمجموع وقع القتل والرَميُ، فيشاهدُ الأُمور بأُصولها وصورها، فيكون تامًّا، فإن شهد النَفَسَ، كان مع التمام كاملاً، فلا يرى إلاّ الله عينَ ما يرى، فيرى الرائيَ عينَ المَرئيّ»** كما كان يرى العلّة عين المعلول **«وهذا القدر كافٍ، والله الموفق الهادي»**.

[٢٣] فصُّ حكمةٍ إحسانية في كلمة لقمانية

إنّما أُضيفت هذه الحكمة إلى الكلمة اللقمانية؛ لكون الغالب على لقمان عليه السلام شهودَ مقام الإحسان، وهو شهود علميّ على ما يأتي ـ في وصاياه لابنه ـ سرُّ «﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا﴾» [العَنكبوت: ٨] وغير ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«إذا شـــاء الإلــــه يـــريـــد رزقـــاً   لـــه فـــالـــكـــون أجـــمـــعـــه غِـــذاءُ»

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إذا تعلّقت مشيّة الحق بإرادة الرزق له من حيث إنّه عين الوجود الحق المتعيِّن بأعيان الممكنات، فإنّ الكون كلَّه والأحكامَ الظاهرة الإلهيةَ بالكون غِذاء للوجود؛ لظهوره بها في مَلابسَ من الأسماء والصفات والنِسَب والإضافات؛ فإنّ الهوية الإلهية الحقيّة ـ من حيث غيبها وتجرّدها عن المظاهر ـ غنيّة عن العالمين وعن الأسماء كما عرفت من قبلُ. وأمّا تعلّق المشيّة بإرادة الرزق فمن كونه ظاهراً ومتعيِّناً في أعيان العالم، والإرادةُ عين المشيّة من وجه، وكذلك قوله:

«وإن شـــاء الإلــــه يـــريـــد رزقـــاً   لـــنـــا فـــهـــو الـــمـــشـــاء كـــمـــا يـــشـــاءُ»

أي هو المراد، كما «شاء» و«أراد» بمعنىً، وإن تعلّقت مشيّة الحق بإرادة الرزق من لدنه لنا فهو ـ من حيث كونه عينَ الوجود ـ يكون مراداً له في تعلّق مشيّته، فيكون رزقاً لنا بوجوده كما شاء.

وإنّما نحن نقوش وصور وأشكال وهيئات وحروف وكلمات وسور وآيات، والكلّ تعيّناتٌ نسبية لا تحقّق لها في حقائقها، لكن بالمتعيِّن بها، فما لنا وجود ولا حياة ولا بقاء إلاّ بالوجود الحق المتعيِّن بنا وفينا، فهو رزقنا وهو غِذاؤنا، كما نحن غذاؤه بالأحكام، فكما أنّ بقاءنا بالوجود، فكذلك بقاء الأسماء الإلهية والنِسَبُ الربّانية والحقائق الوجودية الوجوبية بأعيان الأكوان، وقد مرّ هذا الذوق في الحكمة الإبراهيمية، فتذكَّر.

ثمّ قال ـ رضي الله عنه ـ:

«مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها، فَهِيَ المَشاءُ»

يأمر ـ رضي الله عنه ـ بالقول: «إنّ المشيّة تتعلّق بالإرادة مع أنّها عينها» أي قولوا: «شاء أن يريد» فمفعول المشيّة إذن الإرادةُ، ولمّا كانت الإرادة تخصيص المعلوم المراد لما يقتضيه، والإرادةُ من جملة المعلومات، ولا سيّما الإرادةُ المخصوصة؛ فإنّه من حيث ذاته ليست نسبةُ المشية أو اللامشيّة إليه أولى من إحداهما، فهو من كونه إلهاً له أن يريد فتخصّص حقيقة الإرادة لتخصيص ما أراد.

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ:

«يريد زيادةً ويريد نقصاً وليس مَشاءَهُ إلاّ المَشاءُ»

يريد ـ رضي الله عنه ـ: أنّ المشيّة قد تتعلّق بالإرادة كإرادة الإيجاد، وتتعلّق بإرادة النقص بالإعدام، فالإرادة تعلُّقُ المريد بالمراد المعلوم ليوجِده، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: ١٠٧] أي يوجِد؛ فإنّ فعْله الإيجاد، وما تعلّقت الإرادة حيث وردت في القرآن العظيم إلاّ بالمعلوم المعدوم العين ليوجِده، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: ٤٠] أي للإيجاد ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وكقوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]، وقولِهِ: ﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ﴾ [الكهف: ٨١].

وأمّا المشيّة فتعلّقها أعمُّ؛ فإنّها تتعلّق بالموجود للإعدام وتتعلّق بالمعدوم أيضاً للإيجاد، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩] فتعلّقت بهم ـ وهم موجودون ـ ليُذهبهم، وهو إعدام عينهم وتعيُّنِهم الشخصيِّ العينيِّ، ﴿وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩] تتعلّق بخلقٍ ـ معدومِ الأعيان لم يأتِ بعدُ ـ ليأتي به.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«فهذا الفرقَ بينهما فحقّق ومن وجهٍ فعينُها سَواءُ»

يريد: أنّ المشيّة تتعلّق بالزيادة عند الإيجاد، وتتعلّق بالنقص عند الإعدام والإفساد، وليست الإرادة كذلك؛ فإنّها مخصوصة بالإيجاد والفعل دون الإعدام، فهذا هو الفرق بين المشيّة والإرادة، وهما من حيث حقيقتهما ـ الأحدية الجمعية التي تشملهما ـ عين واحدة.

وإنّما أورد هذه المسألة في هذا الفصّ؛ لما يتضمّن من حكمة الرزق، وأنّه لا بدّ من إيصال كل رزق إلى كل مرزوق، وكيفيةِ توصيله بتفصيله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾** [لقمَان: ١٢] **﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾** [البَقَرَة: ٢٦٩]، **فلقمانُ بالنصّ هو ذو الخير الكثير؛ لشهادة الله له بذلك، والحكمة قد تكون متلفّظاً بها ومسكوتاً عنها»**.

يعني: أنّ النطق في موضعه حكمةٌ، والسكوتَ أيضاً في الموضع الأليق الأنسب بذلك كذلك حكمة، كما سكت لقمانُ عن سؤال داوود ﷺ في صنعة السَّرد وعمل الدروع بمحضرٍ من لقمانَ، فلم يسأله عنه وسكت، حتى إذا أتمّه وأكمله داوود، فأفرغه على لقمانَ، فقال لقمان: نِعم الآلة للحرب، فقيل: إنّه قال له داوود عند ذلك: الصَمت حكمة. فمِثلُ هذا السكوت ـ لَعَمرُ الله ـ حكمة يُدفع بها الاستعجالُ، ويُورِث التُؤَدَةَ والوَقار.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«مثلُ قول لقمانَ لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِي ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ﴾** [لقمَان: ١٦] **فهذه حكمة منطوق بها، وهي أن جعل اللّهَ هو الآتيَ بها، وقرَّر ذلك اللّهُ في كتابه، ولم يَردَّ هذا القول على قائله. وأمّا الحكمة المسكوت عنها ـ وقد عُلِمت بقرينة الحال ـ فكونه سكت عن المُؤتىٰ إليه بتلك الحَبّة؛ فما ذكره، وما قال: يأت بها الله إليك أو إلى غيرك، فأرسل الإتيان عامًّا»** يعني في **﴿يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ﴾** [لقمَان: ١٦] فالإتيان بها عامّ من الله من كلّ مكان **«وجعل المُؤتى به في السماوات إن كان أو في الأرض؛ تنبيهاً لنظر الناظر في قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾** [الأنعَام: ٣] **فنبّه لقمانُ بما تكلّم به وبما سكت عنه أنّ الحق عين كل معلوم؛ لأنّ المعلوم أعمُّ من الشيء فهو أنكرُ النكِرات»**.

قال العبد: أمّا تنبيهه على أنّ الحق عين كل معلوم فمن حيث إنّ المعلومات إمّا عِلويات تُسمّى سماويّاتٍ، أو سِفلياتٌ وهي الأرضيات:

فالسماواتُ الساميات العلويات حقيقةً هي الحقائق والأعيان الأسمائيّة والروحانية على كثرة اختلاف طبقاتها وصورها ومعانيها ومراتبها، مع عدم تناهي شخصياتها في التعيّنات والنوعية، فأنّها هي العلويات الأصلية البحتة.

والسِفلياتُ الحقيقية والأرضيات هي الحقائق الكونية؛ لأنّها تحت أحكام الحقائق الإلهية الوجوبية، فلحقائق الوجوب حقائق السماوات.

ثمّ الأرواح العَليّة الكلّية العِلّية الإلّيّة المحيطة بإشراق نورها على العوالم الجسمانية، والسِفل للحقائق الكونية أوّلاً؛ لأنّها منفعلة عن الحقائق العَليّة العِلّية كما ذكرنا.

ثمّ عالمُ الأجسام؛ فإنّها تحت آثار العقول والنفوس والأرواح، وتحت أحكامها وتصرّفاتها.

ثمّ الأجسام، منها العِلويات أيضاً كذلك وهي السماوات المعروفة عرفاً وفي الحقيقة السماوات هي العِلويات كلُّها، والسِفليات كلُّها أرضيات، فلمّا قال: ﴿يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ [لقمَان: ١٦] أي بما في السماوات وما في الأرض من الرزق، فقد جعله إلهاً رزّاقاً من السماوات والأرض، والكائنُ في السماء سماوي ليس بأرضيّ والأرضي كذلك؛ لكون الوجود متعيِّناً بحسبه وبحسب موطن المعيَّن، فإن لم يكن موجوداً مطلقَ الوجود والتعيّنِ والتصرّفِ والعلم، محيطاً بالعين بما في السماوات والأرض من المرزوقين والأرزاق، لم يَتَأَتَّ أن يأتيَ بما في السماوات إلى مَن في الأرض أو في السماء، ولا بما في الأرض لمن في السماء أو في الأرض من أرزاق المرزوقين، وإحاطة عين الوجود الحق بما في السماوات والأرض من الأعيان بأن يكون عينَها، وإلاّ لا تكون إحاطةً كلّية مطلقةً من العلم إلاّ بالعين لائقةً بجناب الله ـ تبارك وتعالى ـ فهو ـ من كونه عينَ المرزوق والرزق ـ يأتي بما في السماوات والأرض من الرزق.

وأمّا كون المعلوم أعمَّ من الشيء فلأنّ الشيء هو الذي له وجود عيني وتحقّقٌ في عينه، والمعلومَ يتناول ما له وجود عيني بل علمي؛ فإنّ الموجودات معلومة للحق، وكذلك علمه محيط بما لم يتحقّق له وجود؛ فإنّ عينه يتعيّن به وفيه، فالمعلوم أعمُّ من الشيء.

قال بعض أهل النظر: قد يكون الشيء ثابتاً وسمّى الماهياتِ أشياءَ ثابتةً، فرجّح الشيخ ـ رضي الله عنه ـ قولَ القائل بالأوّل، ويعضده وإيّانا فيه التحقيقُ والنظرُ اللغوي؛ فإنّ الشيء مشتقّ من المشيّة، كما قيل: كلّ شيء يُشيِّئه الله، أي بمشيّته والشيء ما خصصته المشيّةُ، وعيّنه الإيجادُ من المعلومات، وليس كل معلومٍ مراداً للإيجاد أو للإعدام، وهو فعل بمعنى محلّ تعلّق المشيّة، وما يتعلّق به المشيّة وما لا يتعلّق به المشية، فليس كل معلومٍ مراداً للإيجاد أو الإعدام، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثم تمّم الحكمةَ واستوفاها لتكون النشأة كاملةً فيها فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾** [الحَج: ٦٣] **فمن لطافته ولطفه أنّه في الشيء المسمّى بكذا المحدودِ بكذا عينُ ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلاّ ما يدلّ عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح، فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجرة وحيوان ورزق ومَلَك وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه، كما تقول الأشاعرة: إنّ العالَم كلّه متماثل**

بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة، ثم قالت ويختلف بالأعراض، وهو قولنا ويختلف ويتكثّر بالصور والنِسَب حتى يتميَّز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عَرَضه أو مزاجه ـ كيف شئت فقل ـ وهذا عين هذا من حيث جوهره. ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حدّ كل صورةٍ ومزاج، فنقول نحن: إنّه ليس سوى الحق. ويَظنّ المتكلّم أنّ مسمّى الجوهر ـ وإن كان حقاً ـ ما هو عينَ الحق الذي يُطلقه أهل الكشف والتجلّي، فهذا حكمة كونه لطيفاً».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الأشاعرة ـ مع قولهم بأحدية الجوهر في صور العالـم كلِّها ـ يقولون بإثنينية العين، ولو كان كما قالوا، لما كان الحق الموجود المشهود المطلق واحداً أحداً في الوجود، بل كانا عينين موجودتين، وانتهى حدّ كل منهما إلى الأُخرى، وتمايَزَا؛ لكون كل منهما غيرَ الآخَر، وليس عينَه، وحينئذٍ يتميّز كل منهما عن الآخَر ويُحَدّ بامتيازه عن الآخَر، والحق يتعالى عن أن يكون معدوداً محدوداً، أو يكونَ معه غيرُه في الوجود حقيقةً، فالحق أن يقال: ما في الوجود إلاّ عين واحدة، هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته، وهو الموجود المشهود لا غير، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية، لها مراتبُ ظهور لا تتناهى أبداً في التعيّن والشخص.

فأوّل مراتبها إطلاقها وعدمُ انحصارها ولا تعيُّنُها عن كل قيد واعتبار.

والمرتبة الثانية تعيّنها في عينها وذاتها بتعيّنٍ جامعٍ لجميع التعينات الفعلية المؤثِّرة، وهي مرتبة الله تعالى.

ثمّ المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحدية الإلهية، وهي مرتبة الأسماء وحضراتها.

ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التي من شأنها التأثّر والانفعال والانتقال والتقيّد ولوازمها، وهي المرتبة الكونية الخَلقية.

ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية، وهي مرتبة العالم، ثمّ هكذا في جميع الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأجزاء والأعضاء والأعراض والنِسَب، ولا تقدح كثرة التعينات واختلافُها وكثرة الصور في أحدية العين؛ إذ لا تحقّق إلاّ لها في عينها وذاتها لا غير، لا إله إلاّ هو، فالعين بأحدية الجمع النَفَسي الفيضي الوجودي سارية في جميع هذه المراتب والحقائق المترتّبة فيها، فهو فيها هي عينها لا غيرها، كما كانت هي فيه في المرتبة المذكورة الأحدية الجمعية الأُولى هو لا غيره، كان الله ولا شيء معه، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم نَعَت فقال: «خَبِيرٌ» أي عالِم عن اختبار وهو قوله:** ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمَّد: ٣١]**»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى العلم الثابت للحق من حيث حقيّة وجود العباد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وهذا هو علم الأذواق، فجعل الحق نفسه ـ مع علمه بما هو الأمر عليه ـ مستفيداً علماً، ولا تقدر على إنكار ما نصّ الحق عليه في حق نفسه، ففرَّق ما بين علم الذوق والعلم المطلق، فعلم الذوق مقيَّد بالقوى، وقد قال عن نفسه: إنّه عين قوى عبده في قوله: «كنت سمعه» وهو قوّة من قوى العبد، و«بصره» وهو قوّة من قوى العبد و«لسانه» وهو عضو من أعضاء العبد و«رِجله ويده» وما اقتصر في التعريف على القوى فحسب، حتى ذكر الأعضاء وليس العبد بغير هذه الأعضاء والقوى، فعينُ مسمّى العبد هو الحق، لا عينُ العبد هو السيد؛ فإنّ النِسَب متميِّزة لذاتها، وليس المنسوب إليه متميِّزاً فإنّه ليس ثمَّ سوى عينه معه فيتميَّزَ عنه، فهو هو وحده في جميع نسبه الذاتية التي هي عينه، فهو عين واحدة ذاتُ نِسَب وإضافات وأسماء وصفات، فمن تمام حكمة لقمانَ في تعليمه ابنَه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين «لطيفاً خبيراً» سمّى بهما اللّهَ، فلو جَعل ذلك في الكون ـ وهو الوجود ـ فقال: «كان»، لكان أتمّ في الحكمة وأبلَغَ، فحكى الله قولَ لقمانَ على المعنى كما قال، ولم يزِد عليه شيئاً»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ قوله: «لطيف خبير» إخبار بأنّه موصوف باللطف والخِبْرة، والإخبارُ بكونه كذلك ـ إذا كان عن كونه كذلك في وجوده ومقتضى ذاته من مقامِ كان الله ـ كان إخباراً بكونه خبيراً عن خِبرة لرعاية النسبة، فإنّه يخبر حينئذٍ عن خبرةٍ أنّه كان كما كان أزلاً في ذاته خبيراً فهو كذلك في نفسه بلا قرينة دالّة على الخبرة، بخلاف «كان» فإنه دلالة وجودية، ولكن لقمان عليه السلام لمّا كان بصدد بيان الإخبار عن الواقع، قال بهذه الصيغة، وهي اللطيف الخبير جزماً ليتحقّق ابنه أنّه قد تحقّق ذلك، فافهم، فإنّه دقيق لطيف.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإن كان قوله:** ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج: ٦٣] **من قول الله»** يعني في القرآن، **«فلِما علم الله ـ تعالى ـ من لقمانَ أنّه لو نطق متمِّماً لتمَّم بهذا»**.

يعني في اللغة العربية ومن حيث دلالة لفظ لقمانَ بلسانه ولغته بهذا، وذلك من حيث التحقيق والنظر الدقيق، والعذر ما ذكرنا، فاذكر فإنّه بثبوت كونه أُوتي الحكمةَ،

ثم هو فيما نحن بصدد بيانه في مقام التعليم والإرشاد لابنه وثبوت بُنُوّة ابنه مع أُبوّته له، وبصحّة ثبوته عند ابنه وعندنا، فقام بهذه القرائن إخباره عن الواقع إخباراً حقيقياً جازماً، فقام الإخبار عن خبرة ووجود، كما لو قال: «كان الله لطيفاً خبيراً» وهذا وإن كان كذلك؛ فالمبالغة والإتمام لسياق الكلام على الوجه الأنسب أنسبُ في الحكمة، فأخبر الله عنه صورةَ ما جرى، والحال الواقع من غير زيادة ولا نقصان.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأمّا قوله**: ﴿إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ﴾ [لقمَان: ١٦] **لمن هي غذاء له، وليس إلا الذرّةَ المذكورة في قوله**: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٨]، **فهي أصغرُ متغذٍّ**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لو كان أصغرُ منها لذكره الله في هذه الآية؛ لكونه ـ تعالى ـ في بيان أنهى درجة المبالغة. «**و**» أيضاً لأنّ «**الحبَّة من الخردل أصغرُ غِذاء ولو كان ثَمَّ أصغرُ منه، لجاء به، كما جاء بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٦] **ثم لمّا علم أنّ ثَمَّ ما هو أصغرُ من البعوضة، قال**: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦] **يعني في الصغر وهذا قول الله، والتي في الزلزلة قول الله أيضاً، فاعلمْ ذلك**».

قال العبد: فما فوق البعوضة في الصغر الذرّةُ، وثَمَّ لطيفة أُخرى، وذلك أنّ الذرّة مع صِغرها أخفُ في الوزن أيضاً؛ لكونها حيواناً؛ إذ الحيّ أخفّ من الموات فانظر كمالَ البَلاغ، بأنّ العمل إذا كان مثقال ذرّة في الصِغر والخِفّة، فلا بدّ من رؤية الجزاء.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فنحن نعلم أنّ الله ما اقتصر على وزن الذرّة، وثَمّ ما هو أصغرُ منها؛ فإنّه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم. وأمّا تصغيره لاسم ابنه فتصغيرُ رحمةٍ، ولهذا وصّاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك. وأمّا حكمة وصيته في نهيه إيّاه أن** ﴿لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمَان: ١٣] **ـ والمظلوم المَقامُ حيث نَعتَه بالانقسام، وهو عين واحدة ـ فإنّه لا يُشرك معه إلاّ عينه، وهذا غاية الجهل، وسبب ذلك أنّ الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصورُ في العين الواحدة، وهو لا يعرف أنّ ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركةً للأُخرى في ذلك المقام، فجعل لكل صورةٍ جزءاً من ذلك المقام، ومعلوم في الشريك أنّ الجزء الذي يخصّه بما وقعت فيه المشاركةُ، ليس**

عين الآخَر الذي شاركه، إذ هو للآخر، فما ثَمَّ شريك على الحقيقة، فإنّ كل واحد على حظّه ممّا قيل فيه: إنّ بينهما مشاركة فيه، وسبب ذلك، الشركةُ المشاعة، وإن كانت مشاعة، فإنّ التصريف من أحدهما يُزيل الإشاعة، ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ﴾ [الإسراء: ١١٠]، **هذا روح المسألة»**.

هذه المباحث الشريفة ظاهرة، والشركة بين الصورة الإلهية متوهَّمة عند أهل الحجاب، فإنّ الدعوة للذات في الصورة الرحمانية، أو الصورة الإلهية، أو هما معاً، والداعي للرحمٰن مختصّ به من وجه، فلا شركة، وكذلك المختصّ بدعوة الله هذه في المحجوب بالصورة، وأمّا في دعوة صاحب الشهود فلا شركة؛ لأحدية المدعوّ والمعبود، ولهذا علّل سَوَغانَ الإجازة في دعوة أحدهما بقوله: ﴿فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسرَاء: ١١٠] أي الدعوة للهوية العينية الغيبيَّة الأحدية الجمعية بين صور الأسماء الحسنى والمسمَّيات، فلا شركة أصلاً.

[٢٤] فصُّ حكمةٍ إمامية في كلمة هارونية

إنّما نَسَب الحكمة الإمامية إلى الكلمة الهارونية؛ لكون هارونَ خليفة موسى في قومه، وقد قال له: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِى﴾ [الأعراف: ١٤٢] والإمامة لقب من ألقاب الخلافة، وكانت الإمامة لهارونَ في صلواتهم، وكذلك الإمامة فيهم إلى اليوم في آل هارونَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «اعلم: أنّ وجود هارون عليه السلام **كان من حضرة الرَحَمُوت بقوله: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِن رَّحْمَتِنَآ﴾ [مريم: ٥٣] يعني موسى ﴿أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا﴾ [مريم: ٥٣] فكانت نبوّته من حضرة الرحموت، فإنّه أكبرُ من موسى سِنًّا، وكان موسى أكبرَ منه نبوّةً. ولمّا كانت نبوّة هارونَ من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى** عليه السلام: **﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ﴾ [طه: ٩٤] فناداه بأُمّه لا بأبيه؛ إذ كانت الرحمة للأُمّ دون الأب أوفرَ في الحكم، ولولا تلك الرحمة، لما صبرت على مباشرة التربية. ثم قال: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ﴾ [طه: ٩٤] و﴿فَلَا تُشْمِتْ بِيَ ٱلْأَعْدَآءَ﴾ [الأعراف: ١٥٠]، فهذا كلّه نَفَس من أنفاس الرحمة. وسبب ذلك عدم التثبّت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها بين يديه، فلو نظر فيها نظر تثبُّتٍ، لوجد فيها الهدى والرحمةَ، فالهدى بيانُ ما وقع من الأمر الذي أغضبه ممّا هو هارونُ بريء منه. والرحمةُ بأخيه. فكان لا يأخذ بلحيته بمرأىً من قومه مع كبره وأنّه أسنُّ منه، وكان ذلك من هارونَ شفقةً على موسى؛ لأنّ نبوّة هارونَ من رحمة الله، فلا يصدر منه إلاّ مثلُ هذا، ثم قال هارونُ لموسى** عليه السلام **﴿إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ﴾ [طه: ٩٤] فتجعلني سبباً في تفريقهم، فإنّ عبادة العِجل فرَّقتْ بينهم، وكان منهم مَن عَبَده اتّباعاً للسامريّ وتقليداً له، ومنهم مَن توقّف عن عبادته، حتى يرجع موسى إليه، فيسألونه في ذلك، فخشي هارونُ أن يُنسب ذلك الفرقانُ بينهم إليه، وكان موسى أعلمَ بالأمر من هارونَ؛ لأنّه علم ما عَبَده أصحابُ العِجْل؛ لعلمه بأنّ الله قد قضى ألاّ يُعبَد إلاّ إيّاه وما حَكَم الله بشيء إلاّ وقع، فكان عَتب موسى لأخيه هارونَ لِما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتّساعه، فإنّ العارف مَن يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كلّ شيء وكان موسى يربّي هارونَ تربيةَ علمٍ، وإن كان أصغرَ منه في السنّ».**

قال العبد: يريد التربيةَ الربانية المتعيِّنة لهارونَ في مادّة موسى عليه السلام فإنّ التربية لا تكون حقيقةً إلا من الربّ؛ لأنّ نبوّته من رحمةٍ ربانيةٍ بموسى، حتى يُكمِل بهارونَ أمره ويَشدَّ به أزرَه، فكان في تربية هارونَ وموسى من حيث لا يشعر بذلك إلاّ من شاء الله؛ فإنّ جميع أفعال العَبيد التي يُجري الله على أيديهم صورُ نِسَبِ أحكام حقائقهم، فيوجدها الله على حِكَم وعلوم تفرَّد بعلمها هو ومَن أعلمه بها، فوقوع العَتب وعدمُ التثبّت وإلقاءُ الألواح من موسى وأخذُه بلحية هارونَ ورأسِه تأثيرٌ قويٌّ، غيرُ متوقَّع من مثله في مثل أخيه الذي هو أكبرُ منه سِنًّا، إنّما حصل لتنبيهه وتربيته على معرفة أسرارِ ما وقع من عبادة العِجْل وهو سرّ عظيم طُوي عن الأنبياء من حيث نبوّاتهم، فيُعلِمهم من حيث ولايته لهم، فيَعلمون آخِراً، فافهم.

وهاهنا دقيقة أُخرى وهي أنّ موسى عليه السلام كان في مبالغته في عَتب أخيه يُري قومَه أنّ عبادة غير الله ـ أو ما يسمّى في زعم أهل الحجاب غيراً وسِوى أو تعيّناً جزئياً في شهود أهل الكشف والوجود ـ جهلٌ أو كفر.

أمّا كونها جهلاً فإنّ المعبود ما في الصور من الحق، فإنّ العبادة لا يستحقّها إلاّ الله الذي هو عين الكلّ، وله هوية هذه الصور المعبودة في زعم أهل الحجاب.

وأمّا كونها كفراً فلكونها سِتراً بالتعيّن على الحق المتعيِّن، ففعل ذلك به ربُّ موسى من مادّته، ليتنبّهوا على ما قد كان حذَّرَهم من قبلُ حين قالوا له: ﴿يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨] يعني حقيقةَ الأمر، إنّ العبادة مطلقةً لا تكون إلاّ للربّ المطلق، كما قال: **(إنّما إلهُكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمواتِ وَالأرضَ وَيَعلَمُ ما تُبدُونَ وَما كُنتُم تكتُمُونَ)** والإله المجعول ليس له الخلق، فلا يستحقّ عبادةَ المخلوق إيّاه، ولا علم له بما تُبدون وما تكتمون، ولعلمه ﷺ بجهلهم بمثل هذا توجّه العَتبُ على هارونَ؛ فإنّه في تربيته قولاً وفعلاً، ليُعلمه من حيث ولايته ونبوّته مشعراً بذلك حالَتئذٍ، أو لم يشعر إلاّ بعد وقوع ما وقع، وليُعلمه بما هو الأمر عليه عند الله كذلك، فلمّا نبّه هارون الحقيقةَ المذكورة، وتحقَّق هو بذلك وبما وقع منه، أعرض عن قومه ـ بعدما أراهم وأعلمهم بخطئهم ـ إلى السامريّ، فلم يَعتبهم، وذلك أبلغُ في الغرض.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولذلك لمّا قال هارونُ ما قال، رجع إلى السامري فقال له:** ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ﴾ [طه: ٩٥] **يعني فيما صنعتَ من عُدُولك إلى صورة العجل على التعيين، وصُنعِك هذا الشبحَ من حُليّ القوم حتى أخذتَ بقلوبهم من أجل**

أموالهم، فإنّ عيسى يقول لبني إسرائيلَ: «يا بني إسرائيلَ! قلبُ كلّ إنسان حيثُ مالُه، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء» وما سمِّي المال مالاً إلاّ لكونه بالذات، تَميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المُعظم في القلوب؛ لما فيها من الافتقار، إليه وليس للصور بقاء، فلا بدّ من ذهاب صورة العِجل لو لم يستعجل موسى بحرقه، فغلبت عليه الغَيرةُ فحرَّقه، ثم نَسَفَ رِمادَ تلك الصورة في اليمّ نَسفاً، وقال له: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧] فسمّاه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم؛ لما علم أنّه بعض المَجالي الإلهية ـ ﴿لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ﴾ [طه: ٩٧] فإنّ حيوانية الإنسان لها التصرّفُ في حيوانية الحيوان لكون الله سخّرها للإنسان.

قال العبد: اعلم: أنّ الأنبياء كلَّهم صور الحقائق الإلهية النورانية والروحانية السلطانيّة، والفراعنةَ صور الحقائق والقوى النفسانية الظلمانية الحجابية والهوى، ولهذا كانت العداوة والمنافاة والمخالفة دائماً واقعةً بين الأنبياء والرسل وبين الفراعنة، كما أنّ المخالفة والمنافاة والمحاربة والمباينة والمجانبة واقعةٌ دائماً بين العقل والهوى وبين الروح والشيطان، وأنّهم ـ أعني الأنبياءَ والرسل والخلفاء الإلهيِّين ـ وإن كانوا متشاركين في كونهم جميعاً صورَ الحقائق الروحانية والإلهية الربّانيَّة فهم الأرواح الإلهية الإنسانية الكمالية، ولكنّ الحقيقة الإنسانية في الروح الإنساني إنّما تعيّنت في كل واحد واحد على صورةِ حقيقةٍ من حقائق الحقيقة الإنسانية التي هي حقيقة الحقائق، بمعنى أنّ سائر حقائق حقيقة الحقائق الإنسانية منصبغة بحكم تلك الحقيقة النسبيَّة على التعيين، وبهذا اختلفوا في الصور والتعيُّن والشخص والعلوم والأذواق والمَشاهد والمشارب والتجلّيات والأخلاق، وإلاّ فكلّهم كنفسٍ واحدة من نفسٍ واحدة إلهية على إلٍّ واحدٍ لربٍّ واحد، هو ربّ الأرباب المتعيِّنين في حقائقهم من حيث صور تلك النِسَب وبحسبها، فظهر الحق ـ المتعيِّنُ في الصور الإنسانيّة من الحقيقة الإنسانية الكمالية الإلهية المتعيِّنة بالتعيّن الأوّل ـ واحداً أحديًّا وفي هؤلاء الصور الإلهية الإنسانية الكمالية كثيراً متعدّداً متنوّع التجلّي والظهور، فكلّهم صور الحق، والحق الإنساني الكمالي الذاتي هو المتعيِّن الظاهرُ في هذه الصور كلِّها، ولكنّ الصور للنِسَب والأحكام والأحوال العينيّة الغيبيَّة الإنسانية، فيَنسب التحقيقُ كلاً منهم إلى الصورة الظاهرة الإلهيَّة به، فآدمُ صورةُ ظاهريَّة الإلهية الأحدية الجمعية الإنسانية، البشرية، وشِيثٌ صورة الوَهب والفيض النوري الوَهْبي العلمي.

وإدريسُ صورة التقديس العقلي والطهارة، والروحية الإنسانية الكماليَّة وتُعرف الصورُ بحسب الحال والحكم والخلق والفعل والصفة والنعت والعلم والحكمة الغالبة

على ذلك النبيّ أو الخليفة والوليّ، فهذا امتياز الصور بعضها عن بعض وتعيّناتِهم عند استقرارهم في مراتبهم البرزخيَّة وصورهم الحشرية والجِنانيّة وغيرها. وبهذا يتمايزون ويتظاهرون ويتعدّدون، فاعرفه.

ولمّا كان الغالب على موسى عليه السلام شهودَ التجلّي النوريِّ في صورة النار، وهو شهود الواحد في الكثير كثيراً، ولهذا كانت علومه فرقانيّةً لا قرآنيَّة، ولو كانت قرآنيّةً، لشهد الكلَّ في الكلّ، وكلّ واحدٍ كلاً، وشهد الواحدَ في الكثير واحداً كثيراً، وشهد الكثيرَ في الواحد واحداً.

والنار من شأنها التفريق وتفكيك أجزاء ما سُلِّطت عليه، حتى تفرّق لطائفه عن كثائفه وأجزاءَ كثائفه بعضها عن بعض، فغلب على موسى الفرقانُ والتميز والقوّة والغلبة والظهور والسلطان والقهر والجلال، وبهذا السرّ سلَّط النار ـ التي في صورتها شاهدُ النور الحق الواحد في الكثرة الشجرية ـ على صورة العِجل التي جعلها السامري إلهاً لمن عَبَدها، حتى أحرقتها وفرّقت أجزاءها المتوحِّدة؛ لأنّ التجلّياتِ الفرعيةَ تضمحلّ وتتلاشى عند ظهور التجلّي الكلّي الإلهي الجمعي، والمُحدثَ إذا قُرن بالقديم، لم يَبق له أثر، كما قيل:

لأنّكَ شمسٌ والملوكُ كواكبُ إذا طلعت لم يَبدُ فيهنّ كوكبُ

وصور العالم وإن كانت كلُّها مَجاليَ، ولكن ظهور الحق وتجلّيه في المَجلى الموسوي أعظمُ من المَجالي الصَنَمية، فسُبُحات وجهه تُحرقها.

قال: «**ولا سيّما وأصلُه ليس من حَيَوان، فكان أعظمَ في التسخير؛ لأنّ غير الحيوان ما له إرادة، بل هو بحكم مَن يتصرف فيه من غير إبائه، وأمّا الحيوان فهو ذو إرادة وغرض، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف، فإن كان فيه قوّة إظهار ذلك، ظهر منه الجُمُوح لما يريده منه الإنسان، وإن لم يكن له هذه القوّةُ أو صادَفَ غرضَ الحيوان، انقاد مذلَّلاً لما يريده منه كما ينقاد مثله لأمرٍ فيما رفعه الله به من أجل المال ـ الذي يرجوه منه ـ المعبَّر عنه في بعض الأحوال بالأُجرة في قوله:** ﴿وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ﴾ [الزخرف: ٣٢] **فما يُسخَّر له مَن هو مثله إلاّ من حيوانيته لا من إنسانيته؛ فإنّ المثلين ضدّان، فيسخّره الأرفعُ في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته، ويتسخّر له ذلك الآخَرُ ـ إمّا خوفاً أو طمعاً ـ من حيوانيته لا من إنسانيته؛ فما يُسخَّر له مَن هو مثله؛ ألا ترى ما بين البهائم من التحريش؛ لأنّها أمثال؟ فالمثلان ضدّان، ولذلك قال:** ﴿وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ﴾ [الأنعام: ١٦٥] **فما هو معه في درجته، فوقع التسخير من أجل الدرجات.**

والتسخير على قسمين: تسخيرٌ مرادٌ للمسخِّر ـ اسمَ فاعلٍ ـ قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخَّر كتسخير السيّد لعبده، وإن كان مثلَه في الإنسانية، وكتسخير السلطان لرعاياه، وإن كانوا أمثالاً له، فسخّرهم بالدرجة.

والقسم الآخَر تسخير بالحال، كتسخير الرعايا للمَلِك القائم بأمرهم في الذبّ عنهم وحمايتهم وقتال مَن عاداهم وحفظه أموالَهم وأنفسَهم عليهم، وهذا كلّه تسخير بالحال من الرَعايا، يسخُرون بذلك مليكَهم، ويسمّى على الحقيقة تسخيرَ المرتبة، فالمرتبة حَكَمَتْ عليه بذلك، فمن الملوك مَن سعى لنفسه، ومنهم من عَرَف الأمر، فعلم أنّه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدرَهم وحقّهم، فآجره الله على ذلك أُجرةَ العلماء بالأمر على ما هو عليه، وأجرُ مثل هذا يكون على الله، من كون الله في شؤون عباده، فالعالَم كلُّه يُسخِّر بالحال مَن لا يمكن أن يطلق عليه اسمُ مسخِّرٍ، قال الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩]».

قال العبد: هذه المباحث ظاهرة، والتقريب أنّ تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوّة، ولهذا كان يعلم حقَّهم ويرعاه ويراعيهم رعايةَ الراعي لغنمه، فمهما غاب فيه ذِئب غريب قابله وقاتله، كالسامري بالإحراق وتحريق العِجل، أو شدَّد على خليفته مَخافةَ المخالفة كما فعل بأخيه هارونَ، وكلّ هذا تسخير لهم بما عنده من الله في عين ما هم مسخُرون له بالحال على أن يسعى عند الله في مصالحهم الدينية والدنياوية عرفوا ذلك أو لم يعرفوا؛ إذ لا يعرفه إلاّ العارفون وما تعقّله إلاّ العالِمون.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فكان عدم إرداع قوّة هارونَ بالفعل أن يَنفُذ في أصحاب العجل، كما سلَّط موسى عليه، حكمةً من الله، ظاهرةً في الوجود ليُعبَد في كل صورة وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك، فما ذهبت إلاّ بعدما تلبّست عند عابدها بالألُوهة ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلاّ وعُبِد إمّا عبادةَ تألُّهٍ أو عبادةَ تسخيرٍ، ولا بدّ من ذلك لمن عَقَل**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّه لمّا كان الحق المعبود الموجود الذي ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾ [يُوسُف: ٤٠] قد ظهر بنور الوجود الحق في كل نوع من هذه الأنواع وفي كل شخص فلا بدّ أن يُعبد في تلك الصورة ـ إمّا عبادةَ عبدٍ لإلهه أو عبادةَ تسخيرٍ، كما عبدتْ عبدةُ الأصنام الحجرَ والشجر والشمس والقمر ـ لكون الإلهية ذاتيةً للوجود الحق.

والعبادة التسخيرية ليس لها اسم العبادة، وهي مخصوصة بالتألّه عرفاً، والعبادة والعُبُودة متحقِّقة في الوجهين بالاعتبارين؛ فإنّك عبدُ مَن ظهر عليك سلطانُه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وما عُبد شيء من العالَم إلاّ بعد التلبّس بالرِفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، ولذلك يسمّى الحقُ لنا بـ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ [غافر: ١٥] ولم يقل: رفيع الدرجة، فكثَّر الدرجاتِ في عينٍ واحدة، فإنّه قضى أن لا يُعبَد إلاّ إيّاه في درجاتٍ كثيرة مختلفة أعطت كلُّ درجة مَجليَ إلهيًا عُبِد فيها، وأعظمُ مجلى عُبد فيه وأعلاه الهوى، كما قال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، فهو أعظمُ معبودٍ؛ فإنّه لا يُعبَد شيء إلاّ به، ولا يُعبد هو إلاّ بذاته. وفيه أقول:

وحقِّ الهوى إنّ الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبِد الهوى»

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ عبودتي التألُّهِ والتسخير لا تكونان من العابد لأيّ معبود كان إلاّ بهواه، فما عُبد إلاّ الهوى، فهو الصنم والجِبت والطاغوت الحقيقي لمن يرى غيرَ الحق في الوجود. وأمّا عند العارف فهو أعظمُ تَجَلٍّ أو أعظمُ مَجليَ عُبِد فيه، وهو باطن أبداً لا يظهر بالعين إلاّ في الأصنام وكلّياتِ مراتبه بعد الأنواع المعبودة، وهي وإن كثرت فقد أشرنا إلى أُمّهاتها في الفصّ النوحي، فانظرها فيه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ألا ترى علمَ الله بالأشياء ما أكملَه، كيف تَمّم في حق مَن عَبَد هواه، واتّخذه إلهاً، فقال: «وَأَضَلَّهُ الله عَلَى عِلم» والضلالة: الحيرة؛ وذلك أنّه لمّا رأى هذا العابدَ ما عَبد إلاّ هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة مَن عبده من الأشخاص، حتى أنّ عبادته لله كانت عن هوى أيضاً؛ لأنّه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدّس هوى ـ وهو الإرادة بمحبّةٍ ـ ما عَبد الله ولا آثره على غيره، فكذلك كل من عبد صورةً مّا من صور العالم واتّخذها إلهاً ما اتّخذها إلاّ بالهوى، فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه، ثم رأى المعبودات تتنوّع في العابدين، وكلُّ عابدٍ أمراً مّا يكفِّر مَن يَعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبّه يَحارُ لاتّحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنّه عين واحدة في كل عابد، فأضلّه الله ـ أي حيَّره ـ على علم بأنّ كل عابد ما عَبد إلاّ هواه، ولا استعبده إلاّ هواه سَواءٌ صادف الأمرَ المشروع أو لم يصادف، والعارف المكمَّل مَن رأى كلَّ معبود مَجليَ للحق يُعبَد فيه، ولذلك سمَّوه كلُّهم إلهاً مع اسمه الخاصّ بحجر أو شجرٍ أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو مَلَك، هذا اسم الشخصية فيه، والألُوهةُ مرتبةٌ تخيَّل العابدُ له أنّها مرتبة معبوده وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العبد الخاصّ المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنَّ حقيقة الهوى لمّا كانت ميلاً نفسياً من كل ذي هوىً إلى ما فيه هواه بحسب مناسبته إيّاه، فالمعبود في الكلّ ـ وإن تكثّرت أشخاص المعبودين ـ بحسب توجّهات العابدين إلى ما فيه نسبة مُميلةٌ لهم إليها من كون تلك النسبة فيهم أيضاً، فحملتهم وأمالتهم إليها في جهة أُخرى، فعَبَد نفسه في غيره من وجه، وما عَبَد ذلك الغير من كونه غيراً، بل من كون ما فيه منه وفيه، وسواء كان ذلك الغير حقاً أو خلقاً، كائناً من كان، فإنّه ما عبده إلاّ بحسب ذلك الميل الكلّي الحبّي إلى المعبود، بحسب ما منه فيه، فما عبده إلاّ بهواه، فلم يَعبد إلاّ هواه، وهو ما يهوى أبداً إلاّ نفسَه، ولكن فيما يغايره من وجه، ولا يمكن أن يَهوىٰ أحد غيره من حيث هما غَيرانِ؛ لعدم الجامع ووجود المُبايَنَة، ولا يمكن أيضاً أن يهوى أحد نفسه في نفسه؛ لعدم الإثنينية والبَينيّة، ووجود الأحدية، وتحصيلُ الحاصل باطل.

ولا يقال: كيف يطلب أحدٌ نفسَه أو يميل إلى نفسه أو يَهواه وهو هو نفسه واحد والواحد من كونه واحداً حاصل لنفسه، وليس فيه اختلافُ جِهةٍ يقتضي الميلَ من جهة إلى جهة؟!

لأنّا أعلمناك أنّ الطالب ومَن له هوىً في شيء إنّما يهوى نفسه في غيره طلباً للاتّحاد وظهور الوحدة الأصلية الأصيلة، ولهذه الحكمة أضلّه الله على علم بحقيقة الأمر أنّه ـ تبارك وتعالى ـ عينُه وعينُ ما يَعبده، وهو ما يميل إلاّ إلى عينه، ولا يعبد إلاّ عينَه، ولا يهوى إلاّ عينَه، وإنّما تقع المؤاخذة والعَتب على عدم العلم ولما وَلِهَ بنفسه وعينه من حيث شخصيّته وتعيّنه وحصر هواه وميله إلى العين المتعيِّنة المتشخِّصة بتعيُّنٍ يمتاز عن الكلّ، والحقُّ المطلق والعين المحيطة والأمر الكلّي يقضي بإطلاق الكلّ والهوى عن كل قيد حتى عن الإطلاق والإلهيةُ التي أمر ربُها أن لا يعبد إلاّ إيّاه تقتضي لذاتها الانحصار في جهة معيّنة من كل وجه فكهكذا، وبحسب ذلك يجب أن يكون هوى المحقِّق المُحِقّ والمدقّق المُرِقّ إلى الحق المطلق في عين جمعه بين التعيّن واللاتعيّن مطلقاً عن كل قيد. شعر:

وهذا الهوى فيمن له ربّه الهوى ومَن ليس يَهواه ويهوى السوى هوى

وذلك لأنّ «السوى» ما يصدق إلاّ على متعيِّنٍ ممتازٍ عن غيره، والحقيقةَ المحيطة بالذات على الكلّ بالاستغراق لا يكون لها غيرٌ بالاتّفاق، ولا يُفرض امتياز لها، وعمّن وما ثَمَّ إلاّ هو؟

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولهذا قال بعض مَن لم يَعرف مقالته ـ جهالةً ـ:** ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]».

يشير إلى أنّ العين المعبودة بالذات في العابد والمعبود سَواءٌ، فبماذا تقرُّبه إلى الحق؟ وما الذي ليس له وهو عينه؟، فالتمسّك بما خرج عنه ـ توصلاً وتوسّلاً إلى ما هو عينه ـ جهل، والسرّ فيه قد ذُكر، وهو واضح.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**مع تسميتهم لهم آلِهةً، كما قالوا:** ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥]، **فما أنكروا، بل تعجّبوا من ذلك؛ فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبةِ الأُلوهة لها، فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يُعرف ولا يُشهَد، بشهادتهم أنّهم أثبتوا عندهم واعتقدوه في قولهم:** ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣] **لعلمهم بأنّ تلك الصورَ حجارة، ولذلك قامت الحجّة عليهم بقوله:** ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرّعد: ٣٣] **فما يسمُّونهم إلاّ بما يعلمون أنّ تلك الأسماء لهم حقيقةً. وأمّا العارفون بالأمر على ما هو عليه فيُظهرون بصورة الإنكار لما عُبِد من الصور إلاّ أنّ مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول ـ الذي آمنوا به ـ عليهم الذي به سُمُّوا مؤمنين فهم عُبّاد الوقت مع علمهم بأنّهم ما عَبدوا من تلك الصور أعيانَها، وإنّما عبدوا الله فيما يحكم سلطان التجلّي الذي عرفوه منهم، وجَهِله المنكر الذي لا علم له بما تجلّى، وسَتَره العارف المكمّل من نبيّ ورسول ووارث عنهم، فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصورة لِما انتزح عنها رسول الوقت اتّباعاً للرسول طمعاً في مَحبّة الله إيّاهم بقوله:** ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١] **فدعا إلى إلهٍ يُصمَد إليه، ويُعلم من حيث الجملة، ولا يُشهَد، ولا تُدركه الأبصار، بل هو يُدرك الأبصار؛ للطفه وسريانه في أعيان الأشياء، فلا تدركه الأبصار، كما أنّها لا تدرك أرواحَها المدبِّرةَ أشباحَها وصورَها الظاهرةَ، فهو اللطيف الخبير، والخِبرة ذوق، والذوق تَجَلٍّ، والتجلّي في الصور، فلا بدّ منها ولا بدّ منه، فلا بدّ أن يعبده من رآه بهواه، إن فهمتَ،** ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النّحل: ٩]».

[٢٥] فصُّ حكمةٍ عِلويّةٍ في كلمة موسوية

إنّما أُضيفت هذه الحكمة العِلوية إلى الكلمة الموسوية؛ لما جعل الله هذه الكلمة هي العُليا، وكلمة فرعون والسحرةِ وآلِ فرعونَ هي السُفلى، فقال: ﴿لَا تَخَفۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [طه: ٦٨] فأشركه الله في صفته الأعْلوِيّة وإن كانت أعلوية الله مطلقةً وأعلويةُ موسى نِسبيةً، وذلك من قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] صفة لـ«ربّك» ولما قال فرعونُ ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النّازعَات: ٢٤] وقال الله ـ تعالى ـ في حقّه: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيٗا مِّنَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾ [الدّخَان: ٣١] وهم أهل الغلوّ في العلوّ، فأعلم الله موسى أنّه هو الأعلى، فأعلوية موسى بالنسبة إلى فرعونَ وغُلُوِّه في عُلُوّه، وأعلوية الله لا بالنسبة والإضافة، فهو الأعلى بذاته لذاته في ذاته وفي كل عالٍ وأعلى، والعلوّ والأعلويّة له أُولى وأولى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**حكمة قتل الأبناء من أجل موسى لتعود إليه بالإمداد حياةُ كلّ من قُتل من أجله؛ لأنّه قُتل على أنه موسى، وما ثَمَّ جهلٌ، فلا بدّ أن تعود حياته على موسى، أعني حياةَ المقتول من أجله، وهي حياة ظاهرة على الفطرة لم تُدَنِّسها الأغراض النفسيةُ، بل هي على فطرةِ «بلى» فكان موسى مجموعَ حياةِ مَن قُتل على أنّه هو، فكلّ ما كان مُهَيَّئاً لذلك المقتول ـ ممّا كان استعداد روحه له ـ كان في موسى عليه السلام وهذا اختصاص إلهي لموسى لم يكن لأحد قبله، فإنّ حِكَمَ موسى كثيرة**».

قال العبد: اعلم: أنّ النفس الكلّية أحديةُ جمع النفوس الجزئية الإنسانية، وهي إنّما تعيّنت في صورتها الكلّية أحدية جمعية كلّية لحقائقها الكلية الجزئية، ثمّ تعيّنت في صور حقائقها الكلية في النفوس السماوية الكلية المحيطة الفلكية أوّلاً فأوّلاً، ثم تعيّنت لحقائقها التابعة التفصيلية في الأجزاء الفلكية من الدرَج والدقائق والثواني والثوالث، بالغاً ما بلغ، فما من جزء من الأجزاء الفلكية السماوية إلاّ وقد قَبِلت روحاً ونفساً بحسب أمزجتها الفلكية الطبيعية وهم الملائكة والأرواح الفلكية النورانية.

وهم على طبقات وُجدت في كل فلك فلك، وسماء سماء، وجزء جزء من أجزائه على مزاجٍ خاص وطبيعةٍ خصيصة بذلك الفلك والاسم المستوي على عرش تلك السماء أو الفلك، حتى عمّر الله بهم الأفلاكَ والسماواتِ، فمنهم حَمَلة العرش والكرُوبيُّون والحافّون والصافّون، وكلّهم طبيعيون نورانيّون، ولهم صور طبيعية عرشية وفلكية، ثمّ سماوية، والنفس من ورائهم محيطة بالإمداد والنور والروح والحياة. وإمدادها لهم بالفيض النوري الروحي الذي يقبله من التجلّيات الأسمائية الذاتية. ومن جملة ما تشتمل عليه هذه النفسُ الكلية التي هي مظهر الاسم المفصِّل، واسمها في لسان الشرع اللوحُ المحفوظ وهي أُمّ الكتاب المفصَّل والتي تحتوي عليه هي الأرواح البشرية الإنسانية الكمالية الكلّية والنفوس البشرية الجزئية، وهذا الروح الأعظم الأكمل، مع مَن تعيَّن من الأرواح والنفوس السماوية يفيض وتفيض الأنوار الروحية والأشعّة النفسية على الطبيعيات والعنصريات فمهما تعيّنت ـ بحسب التشكّلات الفلكية والأوضاع الرفيعة السماوية والاتّصالات والانفصالات الكوكبية وامتزاجاتها بموجب مقتضى أرواحها ونفوسها، والأسماء الإلهية الظاهرة بها والمتوجِّهة إلى إيجاد الصور الأحدية الجمعية الكمالية الإنسانية في العوالم العنصرية السفلية عند الظاهرية المسمّاة بعالم الكون والفساد عرفاً رسمياً ـ أمزجةٌ بشرية إنسانية مستعدّة لقبول أرواحٍ إنسانية، فإنّ فيض الأرواح والنفوس العِلويّة، وفيضَ النفس الكلّية يتعيّن فيها بحسب ما استعدّت له من الكمالات بالميل التامّ والعشق العامّ من القابل والمقبول إلى صاحبه، أعني المزاجَ العنصريَّ وفيضَ الروح الفلكيِّ والكلمة الإلهية المحمولة في ذلك الفيض الروحاني والنَفَسِ الرحمانيِّ، فينبعث في عصر عصر من الأرواح الإنسانية من هذا اللوح الإلهي والروح الأعظم الرحماني ما أراد الله إظهاره في ذلك العصر من آياته وأسمائه الكلّية وكلماته الكمالية، ولا مانع لتعيّن الفيض الروحي والنور النفسي المحمول في الأنوار والأشعّة الكوكبية في أمزجة خصيصة بها مشاكلةٍ مناسبةٍ لظهور حقائقها وخصائصها فيها وبها إلاّ حصول التعيّن المزاجي العنصري وكمال التسوية لقبول النفخ المَلَكي الإلهي للروح فيه، فافهم هذا الأصل الكلّيَّ والضابط الإلهي الجُمليَّ.

ثم اعلم: أنّه لمّا أراد الله إظهار آياته الكاملات وكلماته الفاضلات وحِكَمه العامّات التامّات الشاملات في الكلمة الموسوية، وسرى حُكم حِكم هذه الإرادة في النفس الكلّية ونزول الوحي الإلهي بذلك إلى عالم العنصر، وتوجّهت الأسماء الكلية الظاهرة، والأرواح والأنفس الطاهرة إلى تحصيل مطالبهم وتوصيل مآربهم، فتعيّنت

بموجبها أمزجةٌ كثيرة بحسب حقائق ما في الروح الموسوي قبل تعيّن مزاجه الكامل النبوي، فقبلت تلك الأمزجةُ ـ من الأنوار والأشِعَة والأرواح المنبثّة من النفوس الكلية الفلكية ـ أنفساً جزئيةً لا على الوجه الأكمل، لظهور الكمالات الموسوية وإظهار الآيات التي أراد الله أن يُظهرها، فلمّا لم تكن وافيةً وكافيةً في مظهريتها، أراد الله أن يبدلها ربّها خيراً منها، وكانت حكماء الزمان وعلماء القبط أخبروا فرعونَ أنّ هلاكه وهلاكَ مُلكه يكون على يدَيْ مولودٍ يُولَد في ذلك الزمان، فأمر فرعونُ بقتل كل ولدٍ يولَد في ذلك الزمان، ولم يعلم أنّ الذي قدّر الله هلاكه وهلاكَ مُلكه على يده، وأراد الله حياته، لن يُظفَر به ولن يُقْدَر عليه؛ فإنّه لا رَادّ لأمر الله ولا معقِّب لحُكمه، فقتلوا بأمر فرعون كلَّ مولودٍ وُلد ووُجد في ذلك الزمان على أنّه ذلك الذي يكون هلاك فرعونَ على يده، فقتلت عن نفوسها، أعني تلك الصورةَ والأشخاص والأمزجة التي قبلت تلك الأرواحَ الحاصلة للأسرار الكمالية والفضائل الروحانية التي كان ظهورها في موسى عليه السلام أكملَ وأتمّ، ولا شكّ أنّ الزمان زمان ظهورها، والأمر الإرادي الإلهي قد نفذ بذلك، فلمّا تبادرت بالظهور، قبلَ تكامل النور، وبلوغ عين الزمان والوقت الذي فيه التجلّي الجامعُ لحقائق الحِكَم والآيات والكمالات التي للكلمة الموسوية، فقبلت على اسمه؛ لما علم الله أنّ ظهورها في مزاجٍ واحد كلي محيطٍ بما كانت متفرّقةً فيها أجمعُ وأتمُّ وأنفعُ وأعمُّ، فتوجّهت أرواحُ هؤلاء المقتولين إلى الروح الموسوي الكمالي الموجَّه من الله لإظهار ما أراده ومظهريتّه، على الوجه الأفضل الأكمل، فاتّصلت الأنوار بنوره، وتحصّلت الأرواح إلى روحه، فتجمّعت فيه خصائصُ الكلّ، وحقائق الفرع والأصل، فكان الروح الموسوي مجموع تلك الأرواح كلّها وجامعها، فتضاعفت القوى وتَقوّت، وتكاملت الأنوار واستوت، وتعيّن مزاجه الشريف الجسماني المبارك عليه السلام فنفخ الله فيه هذا الروحَ الكامل الجامع الموسوي المجموع، ولهذا كانت آياته ومعجزاته في كمال الوضوح والظهور، لكمال توجّه الهِمم الروحانية والنفوس والملائكة وهمم أهل الزمان أجمعهم، فظهر أمر الله وشأنه، وغلبت حجّته وبرهانه، وغلبت قوّته وسلطانه، وقُهر فرعونُ وآله وحكمه وأنصاره وأعوانه، الحمد لله.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأنا ـ إن شاء الله تعالى ـ أسرُد منها»** يعني من الحِكَم الموسوية **«في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري، فكان أولُ ما شُوفهتُ به من هذا الباب هذا، فما وُلد موسى إلاّ وهو مجموع أرواحِ كثيرة، جمعَ قوىً فعالةً؛ لأنّ الصغير يفعل في الكبير؛ ألا ترى الطفل يفعل في الكَبير بالخاصيّة،**

فينزل الكبيرُ من رياسته إليه يلاعبه ويزقزق له، ويظهر له بعقله، فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر، ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقّد مصالحه وتأنيسه، حتى لا يضيق صدره، هذا كلّه من فعل الصغير بالكبير، وذلك لقوّة المقام؛ فإنّ الصغير حديثُ عهده بربّه؛ لأنّه حديث التكوين، والكبير أبعدُ، فمن كان من الله أقربَ، سخَّر مَن كان من الله أبعدَ، كخواصّ الملك للقرب منه يسخُرون الأبعدين».

قال العبد: اعلم: أنّ القرب والبعد نسبتان للقريب والبعيد من الحق من المقامين الإلهيّين، وعليهما تترتّب مراتب السعادات والولايات، وكذلك الشقاوات ومَحالُّ البُعد.

المقام الأوّل: مقام الأحدية الإلهية، فإنّ الكثرات كلّها منها تنزّلت وتفصّلت وتعدّدت، فمن كانت الوسائط بينه وبين الموجد الواحد الأحد أقلَّ، فهو أقربُ، وكذلك التعيناتُ الأُوَلُ ـ أوّلَ ما تَظهر وتَبدو ـ تكون قريبةً من ربّها الذي هو قيّامها، وقيّوم يقوم بإقامة صورته، فيسخِّر بمقامه من ربّه وموجده مَن ليس له هذا النوعُ من القربِ الأوّلي في الظهور والحدوث، كالصِغار من الأولاد، فإنّ الحق الظاهر المتعيِّن في صورهم يسخِّر لهم مَن طال مكثه في قبول التجلّيات مدّةً مديدةً، وله حكم آخَرُ كماليٌّ غيرُ هذا القريب وهو الثاني، وذلك هو القرب الحقيقي الذاتي الإلهي الكمالي من حيث الصورة الأحدية الجمعية الكمالية الإلهية الإنسانية، فمن كانت نسبته من هذه الجمعية الكمالية أكملَ وأتمَّ، فهو أقربُ إلى الله من حيث أحدية جمع جمع الكمالات الذاتية والإلهية، وقُربه من الله أعظمُ وأعمُّ وأوسعُ وأكملُ وأتمُّ، فالكبير القريب من هذه المرتبة القريبة لكماله يَنزل لتكميل ذلك القريب الأوّل من حداثة تعيُّنِ المربوبية، بإحداثه وإظهاره والتجلّي له وبه وفيه؛ اتبّاعاً للحق النازل إليه وإلى مربوبيته ومظهريته وحَدَثه وحداثة وجوده من أصله الذي انبعث منه روحُه وتعيَّن من المَحتدِ العنصري مزاجُه وهيكلُه، فهذا معنى القرب والبعد ومراتبُهما، وإلاّ فمن حيث الوجود الحق المتعيِّن الظاهر في الكلّ على السَواء، فلا بُعد، والكلّ في نفس المظهرية والمرآتية فعلى السواء. والأفضل فيه الأكمل جمعيةً والأشمل حِيطةً وَسَعةً، فقد يكون مَن بلغ ستّين سنةً من عمره أبعدَ من مبدئيته وأوّلِه بعين الحق فيه وإن تضاعفت التجلّياتُ واستنامت الفضائل والكمالات فيه بأضعاف أضعاف ما كان له أو لغيره في البدو وأوّلِ الفطرة، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كان رسول الله ـ ﷺ ـ يُبرِز نفسه للمطر إذا نزل، ويكشف رأسه له، حتى يُصيب منه، ويقولُ: إنّه حديثُ عهدٍ بربّه. فانظر إلى هذه**

المعرفة بالله من هذا النبيّ ما أجلّها وما أعلاها وأوضحَها، فقد سخَّر المطرُ أفضلَ البشر؛ لقربه من ربّه، فكان مثلَ الرسول الذي يَنزل عليه بالوحي، فدعاه بالحال بذاته، فبرز إليه ليُصيب منه ما أتاه من ربّه، فلولا حصل له منه الفائدةُ الإلهية بما أصاب منه، ما بَرَز بنفسه إليه، فهذه رسالة ماءٍ جعل الله منه كلَّ شيء حيٍّ فافهم».

يشير إلى أنّ رسول الله ـ ﷺ ـ كان يشاهد صور العلم ـ الإلهي النازل بالوحي ـ في المطر، فيَبرُز إليه ويُبرز جسدَه المبارك وكرم رأسه تلقّياً لسرّ العلم الإلهي النازل على أمّ رأسه من الكتاب الأكبر الذي هو رتبته بالبرزخية الأُولى في التعين الأوّل، فافهم، فكذلك توجّهت الأسماء الإلهية والأرواح الكلية الفلكية والسماوية ـ التي منها انبعثت أرواحُ أُولئك المقتولين على اسم موسى عليه السلام ـ إلى الصورة الموسوية وروحه المدبّر؛ إذ ذاك لجسده الشريف، حتى فعلت في أعداء ما فعلت وأظهرت من آيات الله ما أظهرت وحملت، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا حكمة إلقائه في التابوت ورَميِه في اليمّ فالتابوت ناسوته، واليمّ ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم، ممّا أعطته القوّةُ النظرية الفكرية، والقوى الحسيّة والخَيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلاّ بوجود هذا الجسم العنصري، فلمّا حصلت النفس في هذا الجسم، فأُمِرت بالتصرّف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلاتٍ يتوصّل بها إلى ما أراد الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الربّ، فرُمي به في اليمّ ليحصل بهذه القوى على فنون العلم، فأعلمه بذلك أنّه وإن كان الروح المدبِّر له هو المَلِكَ، فإنّه لا يدبّره إلاّ به، فأصحبه هذه القوى الكامنةَ في هذا الناسوت الذي عبِّر عنه بالتابوت في باب الإشارات والحِكَم، كذلك تدبير الحق العالَمَ فإنّه ما دبّره إلاّ به أو بصورته، فما دبّره إلاّ به كتوقّف الولد على وجود الوالد، والمسبَّباتِ على أسبابها، والمشروطاتِ على شروطها، والمعلولاتِ على عللها، والمدلولاتِ على أدلّتها، والمحقَّقات على حقائقها، وكل ذلك من العالَم، وهو تدبير الحق فيه، فما دبّره إلاّ به.**

وأمّا قولنا: «أو بصورته» ـ أعني بصورة العالم ـ فأعني به الأسماءَ الحسنى والصفاتِ العُلَى التي يسمّى الحقُّ بها واتّصف بها».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ العالم وصورَه ظاهرياتُ مظاهر الأسماء الحسنى والصفاتُ العُلَى، ولهذا كثرت الصور مع أحدية العين، فهذه النقوش والأشكال والصور منها ولها وبها، وباطن العالم وهويته للوجود الحق المتعيِّن فيها بحسبها،

فصورة العالم ناسوته، والتابوت وروحه هو الوجود المتعيِّن فيه، وهو سكينة الربّ، واليمُّ بهذا الاعتبار هو الوجود المطلق الحق، فافهم.

قال - رضي الله عنه -: **«فما وصل إلينا اسم يسمّى به إلاّ وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم، فما دبَّر العالمَ أيضاً إلاّ بصورة العالم».**

يعني - رضي الله عنه -: أنّ الأسماء الإلهية - كالحيّ والعالِم والمريد والخالق والقادر والرازق التي يسمّى بها الحقُّ - حقائقُها وأرواحها هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والخلق والرزق، وهي موجودة في الحيّ والعالم والمعلوم والمراد والمقدور والمخلوق والمرزوق في العالم، فما دبَّر العالمَ إلاّ بصورته وهي الهيئة الاجتماعية من الأسماء الإلهية.

قال - رضي الله عنه -: **«ولذلك قال في خلق آدم - الذي هو البرزخ الجامعُ لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال -: «إنّ الله خلق آدمَ على صورته» وليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميعَ الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المفصَّل وجعله رُوحاً للعالم، فسخَّر له العلوَ والسِفل لكمال الصورة، فكما أنّه ليس شيء من العالم إلاّ وهو يسبّح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلاّ وهو مسخَّر لهذا الإنسان الكامل؛ لما تعطيه حقيقة صورته، فقال:** ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] **فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك مَن علمه - وهو الإنسان الكامل - وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان الحيَوان فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليمّ صورةَ هَلاكٍ يعني في الظاهر وفي الباطن كانت نجاةً له من القتل فحيي كما تَحيا النفوسُ بالعلم من موت الجهل، كما قال:** ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا﴾ [الأنعام: ١٢٢] **يعني بالجهل** ﴿فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] **يعني بالعلم** ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] **وهو الهدى** ﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] **وهي الضلال،** ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢] **أي لا يهتدي أبداً، فإنّ الأمر في نفسه لا غاية له يُوقَف عندها، فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحَيرة، فيَعلمَ أنّ الأمر حَيرة، والحيرة قَلَق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون ولا موت، ووجود فلا عدم، وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض، وحركتُها قولُه:** ﴿ٱهْتَزَّتْ﴾ [الحج: ٥]**، وحملُها قولُه:** ﴿وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥]**، وولادتُها قولُه:** ﴿وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥] **أي أنّها ما وَلَدت إلاّ ما يُشبهها أي طبيعياً مثلَها، فكانت الزوجية التي هي الشَفعية لها بما تولَّد منها وظهر عنها، كذلك وجود**

الحق كانت الكثرة له، وتعدُّد الأسماء أنّه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب نشأته حقائقَ الأسماء الإلهية، فثبتت به».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّه كما شَفَعت النتائجُ والثمرات أُصولَها، كذلك كثرة الأسماء شفعت أحدية الوجود الحقّ، فإنّ الأسماء تَثبت للوجود الحق بالعالم، إذ هو المألوه والمربوب المقتضي وجودَ الربوبية والإلهية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ويخالفه أحديةُ الكثرة، وقد كان أحديَّ العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحديُّ العين من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه، التي هو حامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلّي، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة، فانظر ما أحسنَ هذا التعليمَ الإلهيَّ الذي خصّ الله بالاطّلاع عليه مَن شاء من عباده، ولمّا وجده آل فرعونَ في اليمّ عند الشجرة، سمّاه فرعونُ موسى، و«المُو» هو الماء بالقبطية و«السّا» هو الشجر، فسمّاه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجرة في اليمّ**».

قال العبد: كما أنّ التابوت كان ضَربَ مَثَلٍ للهيكل الجسماني الإنساني الذي فيه سكينة الربّ وهو الروح الذي أسكنه الله في هيكله وسكّنه به، وموسى صورة الروح من حيث هذا الوجه، واليَّم ـ الذي هو البحر ـ صورة العلم الحاصل للروح الإنساني بسبب هذه النشأة العنصرية أي الحاصل ظهورُ ما كان لها بالقوّة بواسطته بالفعل؛ فإنّ القوّة العلمية ذاتية للنفس، ولكن ظهورها بالفعل على الوجه الأكمل متوقّف على مظاهر قواها من هذه الصورة الهيكلية العنصرية، فكذلك فرعونُ صورة الهوى الذي هو السلطان الغالب في مصر النشأة العنصرية، ووجدانُه للتابوت وحصوله له وعنده صورةُ تعيُّن الروح ووقوفه أوّلاً في تعمير البدن في حكم الهوى وعنده، فإنّ تربية الروح الإنساني إنّما تتمّ بوجود الهوى للنفس في تعمير البدن ومع تكامل القوى المزاجية تتكامل تربية الروح، فيظهر قواه بالروح الإنساني إلى أن يبلغ أَشُدَّه ويظفرَ بالهوى ويَملكَ مصرَ الكمال الطبيعي، ووقوفُ تابوته عند الشجر إشارة إلى أنّ الهيكل الكماليّ الإنساني يتوقّف وجوده على الأركان المتشاجرةِ الأغصان من أصل الطبيعة الواحدة، فإنّ الشجر إنّما سمّي شجراً لاختلاف أغصانه والتفافها، والمشاجَرة هي المخالفة والمخاصمة، كذلك هذا التابوت الناسوتي الهيكلي واقف عند الهوى بمقتضى القوى والخصائص الروحانية، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فأراد قتله، فقالت امرأته ـ وكانت مُنطَقَةً بالنطق الإلهي ـ الذي أنطق به كلَّ شيء فيما قالت لفرعون؛ إذ كان الله خلقها للكمال، كما قال** ﷺ **عنها حيث شهد لها ولمريمَ بنتِ عمرانَ بالكمال الذي هو الذُّكران فقالت لفرعونَ في حق موسى: إنه** ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾ [القَصَص: ٩] **فيه قَرَّت عينُها بالكمال الذي حصل لها، كما قلنا وكان قرّةَ عين لفرعونَ بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهَّراً، ليس عليه شيء من الخُبث؛ لأنّه قبضه عند إيمانه، قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلامُ يَجُبُّ ما قبله، وجعله آيةً على عنايته ـ سبحانه ـ لمن شاء، حتى لا ييأس أحد من رحمة الله** ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يُوسُف: ٨٧] **فلو كان فرعون ممّن يئس، ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى** ﷺ كما قالت امرأة فرعونَ عنه: إنه ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ﴾ [القَصَص: ٩] **وكذلك وقع؛ فإنّ الله نَفَعهما به** ﷺ **إذا كانا ما شَعَرا بأنّه هو النبيّ الذي يكون على يديه هلاكُ مُلك فرعونَ وهلاكُ آله**».

قال العبد: قد تقرّر في نفوس العامّة من المسلمين وغيرهم من اليهود والنصارى أنّ فرعونَ كافر وأنّه من أهل النار بما ثبت عنه قبل الغرق من المُعاداة لنبيّ الله ولبني إسرائيلَ وبما قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النَّازعَات: ٢٤] وبقوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى﴾ [القَصَص: ٣٨] وبأفعاله السيّئة إذ ذاك، ولكنّ القرآن أصدقُ شاهدٍ بإيمانه عند الغرق قبل أن يُغرغِرَ، بل حالَ تمكّنه من النطق بالإيمان وعلمِه بأنّ النجاة حصر في ذلك، فقال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يُونس: ٩٠] وهذا إخبار صحيح لا يدخله النسخ، ولكنّ فيه دليلاً أيضاً أنّه لم يكن مؤمناً قبل هذا الإيمان، كما زعم أهل الأخبار أنّه كان مؤمناً في الباطن، وأنّه كان يكتم إيمانَه عن قومه سياسةً حُكمية؛ إذ لا دليل على ذلك من القرآن ولا فيما صحّ من الحديث، فلم يكن إيمانه إلاّ عند الغرق بالاستدلال على وجود الله وكمالِ قدرته بما رأى أنّه أنجى بني إسرائيلَ الذين آمنوا به من الغرق، فآمن به، إمّا طلباً للنجاة أو إيماناً لا لعلّة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ولمّا عصمه الله من فرعونَ** ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَـٰرِغًا﴾ [القَصَص: ١٠] **من الهمّ الذي كان قد أصابها**».

قال العبد: أمّ موسى صورة المزاج القابل للروح الإنساني من طبيعته الخاصّة والاعتدال الخصيص المنتج لهذه النتيجة الشريفة الروحية، فإنّ الروح الإنساني وإن كان عندنا موجوداً قبل وجود البدن، ولكن تعيُّن هذا الروح المعيَّن ـ مثلاً ـ متوقّف

على المزاج، وكان موجوداً بصورته الروحانية الخصيصة به الموجودِ هو فيها وبها قبل تعلّقها بالبدن وجوداً روحانياً عقلياً نورانياً لا نقلياً جسمانياً، فالحادث بوجود هذه الأُمّ الشريفة إنّما هو هذا التعيّنُ الشخصيُّ لا الروحُ في حقيقته الجوهرية، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ثم إنّ الله حرّم عليه المراضعَ حتى أقبل على ثَدي أُمّه فأرضعته ليُكمل الله لها سرورَها به، كذلك علم الشرائع، كما قال: «لِكُلٍّ جَعَلنا مِنكُم شِرعَةً وَمِنهاجاً» أي طريقاً ومنهاجاً أي من تلك الطريقة جاء، فكان هذا القول إشارةً إلى الأصل الذي منه جاء، فهذا غِذاؤه كما أنّ فرع الشجرة لا يتغذّى إلاّ من أصلها، فما كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخَرَ يعني في الصورة، ـ أعني قولي: «يكون حلالاً» ـ وفي نفس الأمر ما هو عينَ ما مضى؛ لأنّ الأمر خلق جديد ولا تكرار، ولهذا نبّهناك، فكنى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ اللبن الذي يَرضَعه كل مولود وإن كان في الصورة عيناً واحدة هو اللبن، ولكن لبن شخص دون شخص ما هو عين ذلك اللبن، وكذلك الشريعة التي جعلها الله لنبيّ وجبله عليها هي التي يأخذها ذلك النبيّ دون غيرها، فإنّ الشرائع وإن كانت كلّها منزّلة من عند الله ولله، ولكن لكل أحد شِرعة منها شَرَع في طلب الحق والتوجّهِ إليه، ومنها جاء في الأصل. وأمّا تنزيل تحريم المراضع على حقيقتها في الروح الإنساني من البدن، فهو أنّ لكل نفس نفْس مزاجاً خاصًا يناسبها، لا يليق إلاّ لها في ثاني حصول كمالاتها لها في هذا المزاج الخاصّ، فيكون محرَّماً على الأرواح الزاكية الكاملة الطاهرة أن يتغذى بالقوّة المخالفة للقوى الروحية وهي الهوى والشيطان والنفس، وصور هذه القوى هي التي حرِّمت على موسى مراضعَها من نساء أهل فرعونَ، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فأمُّه على الحقيقة من أرضعته لا مَن ولدته، فإنّ أُمّ الولادة حملتْه على جِهة الأمانة، فيكوَّن فيها ويُغَذّى بدم طَمثها من غير إرادة لها في ذلك، حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنّه إنّما يتغذّى بما لو لم يتغذّ به ولم يَخرج عنها ذلك الدمُ، لأهلكها وأمرضها، فللجنين المنّة على أُمّه بكونه تغذّى بذلك الدم، فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولم يخرج ولم يتغذّ بها جنينها، والمرضعة ليست كذلك؛ فإنّها قصدت برَضاعته حياتَه وإبقاءه فجعل الله ذلك لموسى في أُمّ ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل إلاّ لأُمّ ولادته لتَقَرَّ أيضاً عينُها بتربيته وتُشاهِدَ انتشاءه في حجرها ولا تحزنَ، ونجّاها الله من غمّ التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي وإن لم يخرج عنها»**.

قال العبد: الأرواح الكاملة التي للكُمَّل كما أنّها أبناء أرواح كاملة كلية، فكذلك أمزجتهم العادلة الفاضلة إنّما تكون من حقائق كليةٍ طبيعية تامّة معتدلة مشاكلة لها في مظهرية الكمالات الإلهية المطلوبة منها، وتلك الهيئة الاجتماعية ـ الفاصلة بين هذه الحقائق الطبيعية العادلة التي استجلبت واستدعت تعيُّنَ الفيض الإلهي الكامل والروح الإنساني الفاضل ـ إن كانت تربيةُ الروح بعد التعين فيها أيضاً بها وبحسبها، كانت التربية أنسبَ وبالكمالات المطلوبة منها أشكلَ وأكملَ، وكذلك كانت أُمُّ موسى من بني إسرائيل مؤمنةً موحِّدة أُوحي إليها بشهادة الله في القرآن بقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القَصَص: ٧] الآية فأراد تكميل تربيته وانتشائه عليه السلام على يديها رحمةً وامتناناً بهما جميعاً، من حيث تَشعر أُمّه ولا يشعر هو إذ ذاك بذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وفَتَنه فتوناً أي اختبره في مواطنَ كثيرةٍ، ليتحقّق في نفسه صبرُه على ما ابتلاه الله به، فأوّل ما ابتلاه الله به قتلُه القِبطيَّ بما ألهمه الله ووفّقه له في سرّه، وإن لم يعلم بذلك، ولكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله، مع كونه ما توقّف، حتى يأتيه أمرُ ربّه بذلك؛ لأنّ النبيّ عليه السلام معصومُ الباطن من حيث لا يشعر، حتى يُنَبَّأ أي يُخبَر بذلك، ولهذا أراه الخضرُ قتلَ الغلام، فأنكر عليه ولم يتذكّر قتله القبطيَّ، فقال له الخضر: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢] ينبّهه على مرتبته قبل أن يُنَبَّأ أنّه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ جميع أفعاله عليه السلام وحركاته وما جرى عليه ومنه إنّما كان بأمر الله وإرادته وعلمه وإن لم يشعر به إذ ذاك، فكان معصوماً في جميع أفعاله بما لا يشبه أفعالَ المعصومين، كقتله القبطيَّ فإنّه عليه السلام لم يعلم به حينئذٍ أنّه كان بعلم الله وإرادته وأمره، ولهذا ألحقه بالشيطان وأضافه إلى نفسه، فقال: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القَصَص: ١٥] أي بعيد عن الحق والصواب وكان الحق والصواب فيه من حيث ما أراد الله ذلك وأمره بالفعل لا بالقول، بل فعله على يده لما كان يعلم أنّه لو بقي أفسد ما بين بني إسرائيل، وأفضى إلى فتنة عظيمة، فردّ الله بقتله الفتنة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأراه خَرقَ السفينة التي ظاهرها هَلْك وباطنها نجاة عن يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان في اليمّ مُطبَقاً عليه، وظاهره هلاك وباطنه نجاة وإنّما فعلت به أُمّه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعونَ أن يذبحه صبراً وهي تنظر إليه مع الوحي الذي ألهمها الله به، من حيث لا تَشعر، فوجدت في نفسها أنّها تُرضِعه، فإذا خافت عليه، ألقته في اليمّ، لأنّ في المَثَل «عين لا ترى، قلب لا**

يتّجع»[١] فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزنَ رؤية بصر، وغلب على قلبها أنّ الله ربما ردّه إليها؛ لحسن ظنّها به، فعاشت بهذا الظنّ في نفسها، والرجاء يقابل الخوفَ واليأسَ، وقالت حين أُلهمت لذلك: لعلّ هذا هو الرسول الذي يَهلك فرعونُ والقبطُ على يده، فعاشت وسُرَّت بهذا التوهم بالنظر إليها، وهو علم في نفس الأمر».

قال العبد: سمعت الشيخ الأكملَ، قدوةَ الكُمَّل، أبا المَعالي، صدرَ الحق والدين مُحييَ الإسلام والمسلمين، محمد بنَ إسحاق بن محمد بن يوسف ـ سلام الله عليه ـ عن الشيخ خاتم الأولياء المحمديّين ـ سلام الله تعالى عليه في الأوّلين والآخرين ـ أنّه اجتمع بأبي العبّاس خضرٍ ـ صلوات الله عليهما ـ فقال له: «كنتُ أعددتُ لموسى بن عمرانَ ألفَ مسألة ممّا جرى عليه من أوّل ما وُلد إلى زمان اجتماعه، فلم يصبر على ثلاث مسائلَ منها» تنبيهاً من الخضر لموسى أنّ جميع ما جرى عليه ويجري بأمر الله وإرادته وعلمه الذي لا يمكن وقوع خلافه، وقال رسول الله ـ ﷺ ـ: «ليت أخي موسى سكت، حتى يَقصَّ علينا من أنبائهما» تنبيهاً على هذه الأسرار؛ فإنّ العلم بها من خصوص الولايةِ التي لا ردّ فيها ولا إنكار؛ فإنّ مَن شاهد أنّ ما يجري على أيدي العباد وعليهم إنّما هو من أمر الله الذي لا يُردّ؛ فإنّه مقترن بالإرادة، مؤيَّد بها، ولا بدّ من وقوعه لا يصدر منه إنكار عليه ولا نهي عنه ولا أمر بخلافه، ولو اطّلع الرسول على سرّ القدر، فإنّ همّته ربما تَفتُر عن إبلاغ ما أُمر بتبليغه، فإنّه إنّما أُمر بتبليغه على علم من الله بوقوع المأمور به من البعض وعدم وقوع ذلك من آخَرين، والمراد بأمره للرسول بالتبليغ هو التبليغ فقط، فإنّه ما على الرسول إلاّ البلاغ، فقد ينظرُ المطّلع على سرّ القدَر عدمَ وقوع ما أُمر بتبليغه فلم يقتصر على أنّه مأمور بالتبليغ فقط، سواء وقع المأمور به، أو لم يقع، فربما يتقاعد عن تبليغ ما أُمر بتبليغه أو يفتر أو يشقّ عليه، فطوى الله علمَ ما شاكل هذه الأسرارَ عن الأنبياء؛ رحمةً بهم، ولا يوجب ذلك نقصاً في مراتبهم النبوية، ولا يقدح في كمالاتهم الخصيصة بهم؛ فإنّ أكملهم ـ أعني رسول الله ﷺ وقد كشف من هذه العلوم ما لم يكشف غيره ـ أشار إلى هذا السرّ، فقال: «شيَّبَتني هود وأخواتها»[٢]؛

---

(١) وفي نسخة [يفجع] بدل [يتّجع].

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير، عن سهل بن سعد الساعدي، حديث رقم (٥٨٠٤) [٦/ ١٤٨] وأبو يعلى في مسنده عن أبي جحيفة، حديث رقم (٨٨٠) [٢/ ١٨٤] ورواه غيرهما.

لما اشتملت على الأمر بالاستقامة في الدعوة التي قد تُردّ عند الكافر ولا تردّ عند المؤمن، فيشقّ عليه أن يُردَّ أمرُ الله، ولا يجد بدًّا من الدعوة؛ لكونه مأموراً بها بامتثال قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هُود: ١١٢] فالمحمّديُّ المشهدِ لا يأخذه عند شهود ذلك فتورٌ ولا لَومَةُ لائم، ولم يكن غيره من الأنبياء كذلك، فافهم، ولا تَجبُن؛ فإنّ المحمديين يَرون ذلك، ويدعون إلى الله على بصيرة، وعلمُ هذه الأسرار للأنبياء الكُمَّل من كونهم رسلاً، فهكذا أمر موسى مع الخضر ومع الحق، فاعلم ذلك.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ثم إنّه لمّا وقع عليه الطلب، خرج فارًّا خوفاً في الظاهر وكان في المعنى حُبًّا في النجاة، فإنّ الحركة أبداً إنّما هي حُبّية، ويُحجَب الناظر فيها بأسباب أُخر وليست تلك؛ وذلك لأنّ الأصل حركة العالم من العدم ـ الذي كان ساكناً فيه ـ إلى الوجود، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون، فكانت الحركة ـ التي هي وجود العالم ـ حركةً حبّيةً، قد نبّه رسول الله ـ ﷺ ـ على ذلك، بقوله: «كنت كنزاً لم أُعرف، فأحببت أن أُعرف» فلولا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه، فحركتُه من العدم إلى الوجود حركةُ حبِّ الموجِد لذلك، ولأنّ العالَم أيضاً يُحِبّ شهودَ نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت بكل وجه حركتُه من العدم الثبوتي إلى الوجود حركةً حُبّية من جناب الحق وجانبه، فإنّ الكمال محبوب لذاته. وعلمه ـ تعالى ـ بنفسه ـ من حيث هو غنيّ عن العالمين ـ هُوَ لَهُ وما بقي له إلاّ تمامُ مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان، أعيانُ العالم إذا وُجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدَث والقديم، فَتكمُل مرتبة العلم بالوجهين، وكذلك تكمل مراتب الوجود، فإنّ الوجود، منه أزليّ**».

يعني: إذا أُضيف إلى الأزلي في غير الأزلي، كما مرّ في الفصّ الشِيثي، فتذكّر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وغير أزليّ وهو الحادث**» يعني غير الأزلي «**والأزلي وجود الحق لنفسه وغير الأزلي وجود الحق بصور العالم الثابت، فيسمّى حدوثاً لأنّه ظهر بعضه لبعضه، وظهر لنفسه بصور العالم، فكمل الوجود، فكانت حركة العالم حبيّة للكمال، فافهم**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ حركة موسى وفِرارَه، وإن كانت ـ على ما علّل ذلك عند فرعونَ بقوله: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١] ـ بسبب الخوف،

وكذلك حركةُ كل ذي خوف وفرارُه من أمرٍ مَخُوف وإن كان بالنظر الظاهر معلّلاً بسبب قريب وهو الخوف، ولكنّ التحقيق يقتضي أن لا تكون الحركة عن خوف؛ فإنّ الخوف يقتضي السكونَ والجمود، ولا يقتضي الحركةَ، وإنّما السبب الموجب للحركة فيمن يفرّ عن مكروه هو حبّ الحياة والنجاة، فلمّا رأى أمراً يوجب فوت محبوبه ـ وهو النجاة والحياة ـ خاف ذلك فتحرّك وفَرَّ طلباً للحياة، فموجب الحركة في الحقيقة لم يكن الخوفَ، بل الحبُّ للنجاة أو الحياة أو غير ذلك ممّا يُحَبُّ وجوده ويُخاف عدمُه.

ثمّ بيّن ـ رضي الله عنه ـ أنّ الحركة في الأصل حُبّيَة، وذكر في ذلك أسراراً عالية في الجناب الإلهي والعالَم، وأنّها وإن سبقت الإشارة إليها فيما سلف، ولكن نبحث هاهنا على ما يبقى من الأسرار، وهو أنّ قوله ـ تعالى ـ على لسان أكمل مظاهره الإنسانية: «أحببتُ أن أُعرف»[1] ليس مَحتِدُه هذه المحبّةَ، وأصل هذا التجلّي من حيث الذات الغنيّة عن العالمين؛ وذلك لأنّ الكمال الذاتي حاصل للذات بالذات، ومتعلَّق المحبّة أبداً أمر معدوم غير حاصل المعرفة به، فما يسمّى «غيره» و«سواه» فلم يكن حاصلاً؛ لعدم المعارف إذ ذاك، فأحبّ حصولَه ووجوده، فخلق الخلق وتَعَرَّف إليهم، فعرفوه، فكمل مرتبة العلم والوجود، فوضح وصحّ أنّ الكناية بتاء «أحببتُ»لا تعود إلى ذات الذات، تعالت وتباركت وجلّت عن مثل ذلك، وإنّما تاء الكناية تعود إلى أحدية النِسَب الذاتية ـ وهي حقائق الأسماء ـ وإلى الشؤون الغيبية العينية، فإنّ هذه النسب هي التي لم تكن موجودةً لأعيانها ولا ظاهرة في مظاهرها، فإنّ الأُلوهية والربوبية والخالقية والرازقية وسائر النسب في حقائقها متوقّفةُ الوجود والتحقّق على المألوه والمربوب والمخلوق والمرزوق وجوداً وتقديراً، وحيث لم يكن عالَم يكون مألوهاً، مربوباً، مخلوقاً، مرزوقاً، موجوداً في عينه وكذلك الخالقية والرازقية والربوبية والإلهية، لم تكن ظاهرةَ الأعيان ولا موجودة الآثار، فكانت مستهلَكةً تحت قهر الأحدية الإحاطية الذاتية مع النسب التي هي عليها متوقّفة كاستهلاك النصفية والثلثية والربعية والخمسية وغيرها ـ من النسب العددية التي لا تتناهى ـ في أحدية الواحد؛ فإنّ الواحد قبل أن يتعدّد ويُنشىء الأعداد في أحدية واحِديته لا نصفٌ ولا ثلث ولا ربع ولا خمس ولا سدس ولا غيرها بالفعل، ولكن ثبوت هذه النسب

(١) يشير إلى الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم، فبي عرفوني» وقد سبق تخريجه.

للواحد مشروط بإنشائه العدد بنفسه، فإذا وُجد الواحد في مرتبتين أو ثلاثةٍ أو أربعة بالفعل بنفسه، حينئذٍ كان الواحد عينَ هذه النسب بالفعل، وظهرت هذه النسبُ فيه عينُها، فكان الواحد بالفعل نصفَ الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وخمس الخمسة وجزءاً من أيّ عدد فرضتَ بالفعل فهكذا كانت النسب الأسمائية مستهلكة الأعيان في أحدية الذات، فـ«أحببتُ» أي أُحبّ الواحدَ ـ من حيث هي لا من حيث هو هو ذاته الغيبية الغنيّة عن العالمين ـ أن يظهرها متمايزةَ الأعيان في الوجود، موجودةَ الآثار في عرصة الشهود كنايةً عن تلك النسب، فتجلّى تجلّياً حُبّياً منها وفيها، فسرى سرُّ التجلّي الحقّ في الحقائق كلّها، فتحرّكت حقائقُ نِسب الواحد من مقام استهلاكها إلى قوابلها ومظاهرها، فحَبَّتِ الإلهيةُ إلى المألوه والربوبية إلى المربوب والخالقية إلى المخلوق، وكذلك تحرّكت المخلوقية إلى الخالقية والمرزوق إلى الرازق والمربوب إلى الربّ، فأحبّ الخلقَ من حيث هي لا من حيث ذاته، لإسعافهم بأعيان مطالبهم وإيجاد مقاصدهم ومآربهم، لأنّه من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا يمكن أن يُعرَف أو يُعلَم، وإنّما يعرف ويعلم بأسمائه وصفاته وشؤونه ونسب ذاته وإضافاته، فهذه النسب هي الكنز الذي لم يكن يُعرف، فأحبّ الحق أن يُعرَف من حيث كونه هي أن يعرف، فتجلّى بنفسه ونفسُه الذي هو فيها هي فظهر بوجوده الحق الذي به تحقّقت المتحقِّقات من الماهيات في مراتب حقائق الممكنات التي لا تتناهى، ويُسمّى بأسماء المراتب جميعها، وما ثَمَّ إلاّ هو، والظهورُ والتعيّن والأسماء كلُّها نسب لا تحقُّقَ لها إلاّ به وله؛ إذ الظهور لا تحقّق له إلاّ بالظاهر، وكذلك التعيُّنُ لا وجود له من حيث هو هو، بل بالمتعيِّن بذلك التعيّن، فالواحد هو هو واحد، في جميع هذه المراتب العددية، فواحد وواحد اثنان، وواحد وواحدانِ ثلاثة، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فتَسَمّى الواحدُ بأسماء الأعداد غير المتناهية وقَبِل الكلَّ وصحّت إضافة الجميع إليه لا من حيث ذاته، بل من حيث ظهوراته وتجلّياته وتعيّناته، فافهم.

واللطيفة الشريفة الأُخرى أنّ الله الواحد الأحد الحقَّ يَعظُمُ ويَجِلُّ أن يعرفه غيره، وما ثمَّ إلاّ هو، والمعروف والعارف والمعرفة يقضي بالكثرة والكثير، وإذا كان الله ولا شيء معه، فلا يمكن أن يعرفه غيره، ولكنّ الواحد إذا ظهر بوجوده ونفسه في مراتب كثيرةٍ عددية، فإنّه ـ من حيث تعيّنه في مرتبة غيره من كونه متعيّناً في مرتبة أُخرى ـ له أن يعرف نفسه حقيقةً فلم يعرفه إلاّ هو به، فليس الاثنان ثلاثةً ولا أربعة ولا خمسة ولا ستّة ولا سبعة، فتحقّقت الغيرية النسبية والتغاير الاعتباري، فَعَرف نفسه، فكان عارفاً ـ من حيث ظهوره بوجود العالَم في المألوه والمربوب المخلوق

المرزوق ـ ومعروفاً من كونه موجِداً لها ربًّا خالقاً رازقاً، فحصل ما تعلّقت به المحبّة الإلهية أن يُعرَف، ولكن ما عرفه إلاّ هو، فهو العارف وهو المعروف من حيثيّتين متغايرتين بالنسبة والإضافة إلى التعين والظهور في مراتب عدديةٍ معقولة لا وجود لها إلاّ بهذا الواحد المنشيء بذاته للأعداد، فسبحانه لا إله إلاّ هو الواحد الأحد الذي لا وجود لأحد في ذاته إلاّ هو، فتحقَّق هذه المباحثَ؛ فإنّها من فيض أنوار ما دسّ الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في متن الكتاب، وأنّه لُباب الحق في الباب، عند ذوي الألباب، والله الموفّق للصواب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ألا تراه كيف نفَّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدمِ ظهور آثارها في عين مسمّى العالَم، فكانت الراحة محبوبة له، ولم يوصل إليها إلاّ بالوجود الصوري الأعلى والأسفل».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى الوجود الظاهر بعين الحق والخلق، فالأعلى وجود الحق المطلق بأسمائه وصفاته، والأسفلُ وجود العالم المقيَّد بأجناسه وأنواعه وشخصيّاته.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فثبت أنّ الحركة كانت للحُبّ، فما ثَمَّ حركة في الكون إلاّ وهي حُبِّية، فمن العلماء مَن يعلم ذلك، ومنهم من يَحجبه السببُ الأقرب لحُكمه في الحال واستيلائه على النفس، فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القِبطيَّ، وتضمَّن الخوفُ حبَّ النجاة من القتل، ففرّ لمّا خاف، وفي المعنى فرّ لمّا أحبَّ النجاةَ من فرعونَ وعَمَلِه به، فذَكَر السبب الأقرب المشهودَ له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر، وحبُّ النجاة مضمَّنٌ فيه تضمينَ الجسد للروح المدبِّر له، والأنبياء لهم لسان الظاهر، به يتكلّمون لعموم الخطاب، واعتمادُهم على فهم العالم السامع، فلا يعتبر الرسلُ إلاّ العامّةَ؛ لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبّه ﷺ على هذه الرُّتبة في العطايا، فقال: «إنّي لأُعطي الرجلَ وغيرُه أحبُّ إليّ منه؛ مخافةَ أن يُكِبَّه الله في النار»[1] فاعتبر الضعيفَ العقلِ والنظر الذي غَلَب عليه الطمعُ والطَبع، وكذا ما جاؤوا به من العلوم جاؤوا به وعليه خِلعة أدنى الفهوم؛ لِيقِفَ من لا غوص له عند الخلعة، فيقولَ: ما أحسن هذه الخلعةَ أو يراها غايةَ الدرجة، ويقولُ صاحب الفهم**

(١) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة. . ، حديث رقم (٢٧) [١/١٨] ومسلم في صحيحه في أبواب عدة منها: باب تألف قلب من يخاف على إيمانه. . ، حديث رقم (١٥٠) [١/١٣٢]. ورواه غيرهما.

الدقيق، الغائصُ على دُرَرِ الحِكم ـ بما استوجب هذا ـ: «هذه الخِلعةُ من المَلِك» فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدرَ ما خُلِعت عليه، فيَعثُر على علم لم يحصل لغيره ممّن لا علم له بمثل هذا.

ولـمّا علمت الأنبياء والرسل والورثة أنّ في العالَم وفي أُمّتهم مَن هو بهذه المثابة، عَمَدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاصّ والعامّ، فيفهم منه الخاصّ ما فَهِم العامُّ منه وزيادةً مّا صحّ له به اسمُ أنّه خاصّ يميَّز به عن العامّيّ، فاكتفى المُبلّغون للعلوم بهذا، فهذا حكمة قوله ﷺ: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١] ولم يقل: ففررت منكم حُبًّا في السلامة والعافية».

يشير ـ رضي الله عنه ـ في كل هذه الحقائق إلى أنّ قوله: «لمّا خِفتُكُم» رعايةٌ منه لمفهوم العموم، فافهم، ما ينظرون إلاّ إلى السبب الأقرب الظاهر لا إلى الحقيقة وباطن السرّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فجاء إلى مَدينَ، فوجد الجاريتين، ﴿فَسَقَىٰ لَهُمَا﴾ [القَصَص: ٢٤] من غير أجر، ﴿ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ﴾ [القَصَص: ٢٤] الإلهي، ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القَصَص: ٢٤] فجعل عينَ عمله السقيِ عينَ الخير الذي أنزله الله إليه، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده، فأراه الخضرُ إقامةَ الجِدار من غير أجر، فعتبه على ذلك، فذكّره الخضرُ سِقايتَه من غير أجر، إلى غير ذلك ممّا لم يذكره، حتى تمنّى ﷺ أن يسكت موسى ﷺ ولا يعترضَ، حتى يقصّ الله عليه من أمرهما، فيُعلَمُ بذلك ما وفّق إليه موسى من غير علم منه؛ إذ لو كان عن علم ما أنكر مثلَ ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكّاه وعدَّلَه، ومع هذا غَفَل موسى عن تزكية الله وعمّا شرطه عليه في اتّباعه، رحمةً بنا إذا نسينا أمرَ الله، ولو كان موسى عالماً بذلك، لما قال له الخضر: ﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ [الكهف: ٦٨] أي إنّي على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا، فأنصف.**

وأمّا حكمة فراقه فلأنّ الرسول يقول الله فيه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحَشر: ٧] فوقفت العلماء بالله ـ الذين يعرفون قدرَ الرسالة والرسول ـ عند هذا القول، وقد علم الخضر أنّ موسى ﷺ رسول الله، فأخذ يرقُبُ ما يكون منه؛ ليُوفّي الأدبَ حقَّه مع الرسل، فقال له: ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍۭ بَعْدَهَا فَلَا تُصَٰحِبْنِى﴾ [الكهف: ٧٦] فنهاه عن صحبته، فلمّا وقعت منه الثالثةَ».

قال العبد: هذه الأحوالُ ـ التي يَقصُّ علينا ـ كلُّها صور أحوال للروح الإنساني الكمالي الإلهي من أوّل تعيُّنه في المزاج الجسماني العنصري، كما أومأنا إليه في حكمة تحريم المراضع، فلنذكر من بعض ما يبقى من أسرارها والله الموفّق.

وذلك أنّ تربية الروح الإنساني وتغذيتَه إنّما تكون في بدو الفطرة وأوّل النشأة بالقوى الطبيعية التي للروح الطبيعي الشهودي الذي صورته الدمُ، والروحِ الحيواني الذي صورته البخار المتّصل من لطائف الروح الطبيعي، وتربيةَ الروح الإنساني النفساني الذي تعيّنه في القوى النفسانية وقوى الروح العقلي وخصائصه بهيئةٍ أحديةٍ جمعية اعتدالية بين قوى الروح النفساني، وهذه القوى مختلط ومرتبط بعضُها بالبعض في أوّل النَشء والنماء.

والروح الإنساني، وإن كانت ولادته وتعيّنه في تلك الهيئة العادلة الفاضلة الحاصلة بين قوى الروح النفساني فيمن سبقت له العنايةُ الإلهية الأزلية، ولكنّ القوى الروحية الحيوانيةَ، وقوى الروح الطبيعيّ غالبة في بدو النَشء، وكذلك كانت تربيةُ موسى في حِجر أُمّها التي هي صورة أفضل القوى الخصيصة بتربية الروح من قوى الطبيعة، ولكن كان بين آل فرعون ـ الذي هو صورة الهوى الطبيعي والحيواني ـ وآله صورُ القوى السَبعية والشهوية التي للروح الحيواني والطبيعي وكانوا هم الغالبين إذ ذاك، ثمّ لمّا تمّ نَشؤُه وتكاملت قواه وبلغ أشُدَّه واستوى وميَّز بين القوى الروحانية الإنسانية، الإلهية وبين القوى الحيوانية الغضبيّة وبين القوى النفسانية الإنسانية وحصل على علم الفرقان بينها، حينئذٍ، فضَّل القوى الروحانيةَ الإنسانية على القوى الطبيعية كتفضيل موسى وآله من بني إسرائيلَ على قوى الهوى التي هي حقائق آل فرعونَ.

وأمّا قتله القِبطيَّ فهو صورة إبطال الروح العقلي لبعض القوى الانحرافية الشيطانية التي تدعو إلى الشرّ، وتُسرع إلى الفساد والضرّ، وتُثبِّط عن الخير بالضير، وتمنع عن الصلاة والذكر، وتأمر بتغليب القوى الطبيعية المزاجية على القوى الروحية العقلية التي كانت بنو إسرائيلَ صورَها.

وبينَ هذه القوى الانحرافية الشيطانية وبين القوى الروحية العقلية والقوى الإيمانية لِزامٌ وخِصام وجدال ونِضال لا فتور لها، كما كانت المخاصمة والمُعاداةُ بين آل فرعونَ وبين بني إسرائيلَ حتى قُتِل القبطيُّ بوَكزة موسى، وصورة الوكز نظير حجر العقل والحَجر وقهره لتلك القوّة بمعاونة قوّة الإيمان والفكر والذكر، وقتلُه تعطيلُ تلك القوى الشيطانية بالكلّية وتبطيل وجوده وشيطنته بسلطان الروح وبرهان العقل

وتبيانٍ في بعض النشآت الكمالية كنشأة موسى فيما نحن بصدد بيانه، ولكن بعض المحققين من أهل الكمال لا يُبطلونها ولا يعطِّلونها بالكليّة، ولكنّهم يُسخِّرونها ويستعملونها في المصارف المستحسنة الكمالية كما أشار إلى ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ أنّه مُكّن من أخذ العفريت[(١)]، وأشار أيضاً إلى أنّ شيطانه أسلم ولا يأمره إلاّ بخير[(٢)]، فيقلّب هؤلاء الكُمَّل أعيانَ القوى الآمرةَ بالشّر، إلى أعيان القوى الآمرةِ بالخير، بالإكسير الكمالي الأحدي الجمعي، الكاسرة لصور النقص والضير، وهو من المشرب المحمّدي الختمي.

وأمّا حُبّه النجاةَ وفرارَه من الهلاك فإنّه مستحسن في الله؛ فإنّ نفسه لله لا له، كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم﴾ [التوبة: ١١١] ونفوس الكمَّل لله، فيجب أن يُحِبَّ كلٌّ منهم نجاتَه وحياته حبًّا لله وفي الله، فإنّ نفسه لله، بل هو ظاهره وهو باطنه وهو عينه وهو هو من حيث تجلّيه في حقيقته وعينه الثابتة، والرجل الذي ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ يَسۡعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلۡمَلَأَ يَأۡتَمِرُونَ بِكَ لِيَقۡتُلُوكَ فَٱخۡرُجۡ إِنِّي لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [القصص: ٢٠] هو الإلهام الإلهي من أصل الوحي يحصل من أقاصي القوى النفسانية الذي يرد على بعض النفوس الكاملة عنايةً من الله، ولذلك الشخص كانت صورةُ القوّة الملهمة بأمره وإذنه.

وأمّا توجّهه تلقاءَ مدينَ فهو نظير إعراض الروح عن قوى الهوى التي آلُ فرعونَ صورة نظائرهم، وتوجُّهُه بمقتضى القوى العقلية والعقدة الإيمانية النقلية إلى مدين وهو صورة الهيئة الاجتماعية بين خصائص القوى الروحية الإلهية وبين القوى الطبيعية الجسمانية القابلة للحقيقة القلبية التي شعيبٌ مظهرها، فإنّ الروح الإنسانيَّ بعد تميُّزه وفرقانه بين الخير والشرّ، والمحمود والمذموم يهاجر ويطلب النجاةَ من غلبة القوى الشهوية والحيوانية على القوى العقلية والإيمانية، فيعرض من الانبساط إلى القوى الظاهرة الهيكلية القابلية إلى القوى الباطنة الروحانية القلبية.

---

(١) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، باب تحريش الشيطان وبعثه..، حديث رقم (٢٨١٤) [٤/٢١٦٧] وابن حبان في صحيحه، ذكر معونة الله جلّ وعلا رسوله ﷺ..، حديث رقم (٦٤١٦) [١٤/٣٢٦] ورواه غيرهما، ونص رواية مسلم: «عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن» قالوا: وإياك يا رسول الله؟ قال: «وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلم يأمرني إلا بخير».

قال العبد: ـ أيّده الله به ـ: اعلم: أنّ الخضر صلوات الله عليه صورة الاسم «الله» الباطن، وله علوم الولاية والقرب والغيب، وأسرارُ القدَر، وعلومُ الهوية والإنّية، والعلومُ اللدنيّة والأسرارُ، ولهذا مَحتِدُ ذوقه الوَهبُ والإيتاءُ، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾ [الكهف: ٦٥] وكما كان يشير إلى ذلك في كلماته الكاملات لموسى بقوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ [الكهف: ٨٢] فوحّد وعيّن إنّيةَ الربوبية، وأخبر عن الإرادة الربانية الباطنة، وقال: ﴿أَرَدتُّ﴾ [هُود: ٣٤] فعيَّن وقيَّد، وأخبر عن تعيين علمه وتخصيص إرادته بعضَ ما في باطنه، وقال: ﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً﴾ [الكهف: ٨١] فجمع في الكناية، وهو عين التوحيد وأحدية الإرادة والتصرّف والعلم عن ذوق وخِبرة، وكل ذلك إشارة منه ﷺ إلى أسرار البطون والغيب وخفيّات الغيبة وأسرار المشيّة وسرائر الإرادة.

وأمّا موسى عليه السلام فصورة الاسم «الظاهر»، وله الرسالة والنبوّة وعلوم التشريع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحُكم بالظاهر، ولذلك معجزاته في كمال الظهور والوضوح، فلمّا أراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهرة والباطنة وعلوم النبوّة وما في استعداده من علوم الولاية، وكان موسى قد ظهر بدعوى بين قومه أنّه أعلم أهل الأرض وذلك في ملأ من بني إسرائيل، فأوحى الله إلى موسى، بل عبد لنا بمجمع البحرين ـ أي بين بحرَيِ الوجوب والإمكان، أو بحر الظاهر وبحر الباطن، أو بحر النبوّة وبحر الولاية ـ فاستَحَى موسى من دعواه، فسأل الله أن يقدِّر الصحبةَ بينهما واستأذن في طلب الاجتماع به، حتى يعلِّمه ممّا علَّمه الله، فلو آثر صحبة الله وأخذ العلم منه من طريق الولاية، من حيث إنّ كلّ نبيّ وليّ وأنّ الولاية باطن النبوّة، لأغناه الله عن اتّباع الخضر، ولكنّه آثر صحبة الله المتجلّي من الحضرة الخضرية والتجليات الباطنة الخفية والأسرار العليّة الإلّيّة الحقّية، فلمّا وقع الاجتماع، ظهر النزاع لما بين الظهور والبطون من المباينة والمغايرة، وبعد حصول ما أراد الله إيصاله إلى موسى من ذلك في صحبة الخضر ـ صلى الله عليهما ـ كما بيّنّا، وقع الفراق؛ لأنّ الظاهر ـ من كونه ظاهراً ـ يفترق من الباطن من كونه باطناً ولا بدَّ، ولنا بحمد الله من المقام الخضري والمقام الموسوي من الوارث المحمدي حظّ وافر، والحمد لله الأوّل والآخر الباطن الظاهر.

«وقوله: ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١] يريد به الخلافة ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١] يريد به الرسالة، فما كل رسول خليفةً، والخليفة صاحب

السيف والعزل والولاية، والرسول ليس كذلك، إنّما عليه بلاغ ما أُرسل به، فإن قاتل عليه وجاء بالسيف فذلك الخليفة الرسول، فكما أنّ ما كلّ نبيّ رسولاً، فكذلك ما كلّ رسول خليفةً، أي ما أُعطي المُلكَ ولا الحُكمَ فيه.

وأمّا حكمة سؤال فرعونَ عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل، وإنّما كان عن اختبار، حتى يرى جوابَه مع دعواه الرسالةَ عن ربّه، وقد علم فرعونُ مرتبةَ المرسلين في العلم، فيستدلّ بجوابه على صدق دعواه، وسأل سؤالَ إيهام من أجل الحاضرين، حتى يعرِّفهم من حيث لا يشعرون بما شَعَر هو في نفسه فإذا أجابه جوابَ العلماء بالأمر، أظهر فرعونُ ـ إبقاءً لمنصبه ـ: أنّ موسى ما أجابه على سؤاله، فتبيَّن عند الحاضرين ـ لقصور فهمهم ـ أنّ فرعونَ أعلمُ من موسى، ولهذا لمّا قال له في الجواب ما ينبغي ـ وهو في الظاهر غير جوابٍ على ما سئل عنه وقد علم فرعون أنّه لا يجيبه إلاّ بذلك ـ فقال لأصحابه: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٧] أي مستور عنه علمُ ما سألتُه عنه، إذ لا يَتَصوّر أن يعلم أصلاً، فالسؤال صحيح؛ فإنّ السؤال عن الماهية، سؤال عن حقيقة المطلوب، ولا بدّ أن يكون على حقيقة في نفسه لا يكون لغيره، فالسؤال صحيح وأمّا الذين جعلوا الحدود مركّبةً عن جنس وفصل، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، ومَن لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره، فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى فَساد ما تقرَّر في نفوس الجمهور أنّ سؤال فرعون بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣] غير صحيح؛ لأنّه سؤال عن الماهية وهي ـ على ما زعموا ـ مركّبة عن جنس وفصل فالسؤال غير صحيح وليس كما زعموا فإنّ الماهية مركّبة عن جنس وفصل فيما من شأنه أن يدخل تحت الجنس والفصل، والموجُود الذي لا يدخل تحت جنس وفصل لا يلزم أن لا يكون له حقيقة غير داخلة تحت الجنس، والفصل، ويُسألَ عن ماهيته وحقيقته؛ فإنّ السؤال عن الماهية هو السؤال عن الحقيقة، ولا شكّ أنّ ربّ العالمين له حقيقة في نفسه، وإلاّ لزم أن لا يكون له حقيقة وهو باطل بالضرورة، فله حقيقة في نفسه، ولكن لا تُعلَم ولا تُعرَف، فلا يُعرَّفُ، ونفس عدم دخوله تحت الجنس والفصل يميِّزه ويخصِّصه؛ فإنّ عدم العلامة علامةُ مَن لا علامة له، ولا بدّ أن يكون لله حقيقة، فالسؤال صحيح عن الحقيقة، ولا يلزم أن يكون داخلاً تحت جنس وفصل.

ويجاب عن ذلك أيضاً بما يشترك فيه مع غيره من اللوازم الكلية العامة، وبما يختصّه وينفرد به، فكان سؤال فرعونَ صحيحاً، وجوابُ موسى أيضاً صحيحاً، فإنّ سؤاله كان عن حقيقة ربّ العالمين.

ولكنّ الجواب عن هذا لا يكون إلاّ ببيان المضاف إليه؛ فإنّ الربوبية معلومة لهم، والربّ من الأسماء المضافة ولا يرد إلاّ مضافاً، وكان فرعونُ يقول: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النَّازِعَات: ٢٤] فكان يُضيف إليهم ربوبيتَه العَرَضية، فلزم أن يُعرَف المضاف إليه في الجواب، فيتحقَّقَ امتياز ربوبية هذا الربّ عن ربوبية غيره ممّا توهّموا فيه الربوبيةَ، فقال في الجواب: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [مريَم: ٦٥] يعني: هذا الربُّ ربوبيتُه محيطة كلّية عامّة في كل ما هو موجود في السماوات العلويات والأرَضين السِفليات، ولمّا كان المتداوَل عندهم في التعريفات بيانَ الجنس والفصل، ولم يقع الجواب على ذلك النهج، أوهَمَ فرعون الحاضرين بموجب ما كان مستقِرًّا في نفوسهم أنّ جواب موسى غير مطابق لسؤال فرعونَ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**والجواب عنه لا يكون إلاّ بما أجاب به موسى وهنا سرّ كبير؛ فإنّه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحدّ الذاتي، فجعل الحدّ الذاتيّ غير إضافته إلى ما ظهر به من صور العالَم، أو ما ظهر فيه من صور العالم فكأنّه قال**» يعني ذلك الجوابَ، وهو رَبُّ السّمواتِ وَالأرضِ ومَا بَينَهُما «**له في جواب قوله**: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣] **قال: الذي يظهر فيه صور العالم**» أي بالمربوبية «**من عِلو وهو السماء، أو سِفل وهو الأرض** ﴿إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٤] **أو يظهر هو بما**» يعني بالربوبية «**فلمّا قال فرعون لأصحابه: إنّه** ﴿لَمَجْنُونٌ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٧] **كما قلنا في معنى كونه مجنوناً، زاد موسى في البيان ليعلم فرعون رتبتَه في العلم الإلهي، لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك، فقال**: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٨] **فجاء بما يَظهر ويُستَر وهو الظاهر والباطن وما بينهما وهو قوله**: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النِّساء: ١٧٦]. ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عِمرَان: ١١٨] **أي إن كنتم أصحابَ تقييد؛ إذ العقل تقييد، فالجواب الأوّل جواب الموقنين، وهم أهل الكشف والشهود بالوجود، فقال**: ﴿إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٤] **أي أهل كشف ووجود، فقد أعلمتكم بما تيقّنتموه في شهودكم ووجودكم، وإن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر، ثم الحق فيما تعطيه أدلّة عقولكم، فظهر موسى بالوجهين؛ ليعلم فرعونُ فضلَه وصدقه**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الجواب الأوّل على مقتضى الكشف والشهود؛ فإنّه أعلمَ في ذلك أنّ الجواب عن الحقيقة والماهية ـ مع قطع النظر عن الإضافة ـ مُحال، فإعراضه بالفعل عن التصدّي للجواب عن السؤال بالماهية إعلام تامّ بأنّه مطلق عن كل قيد وحدّ، ولا يدخل تحت حدٍّ بجنس وفصل؛ لاستغراقه الكلَّ، وعدل إلى بيان حقيقة الربوبية المضافة ببيان المضاف إليه، بأنّه هو الذي له ربوبية العالمين، وهو عالَم الأرواح العالية والأجسام السافلة، وربّ ما علا وما سفل من الأجسام أي الظاهرُ بربوبيته في العالمين، والباطن بهويته؛ لكونها عينَ العالمين وما بينهما من الأسماء والصفات والنسب والإضافات.

والجواب الثاني بما ظهر من عالم الأجسام والخلق، وما بطن عالم الأرواح والعقول، وما بين الظاهر والباطن من التعينات الجامعة بين الأرواح والأجسام؛ فإنّ المشرق للظهور، والمغربَ للبطون، والحقّ هو الظاهر المتعيّن بجميع ما ظهر بإشراق نوره وإطلاق ظهوره، وهو الباطن المتعيِّن بجميع ما بطن في غيب عينه وعين حضوره، وأهلُ التقييد والتحديد إمّا أن قيّدوه بالتشبيه بالأجسام الظاهرة، فيقولون: إنّه جسم مطلق أو مقيد، أو ينزّهوه فيَحُدُّوه ويقيِّدوه بتمييزه عن الأجسام وكانوا حينئذٍ في عين التشبيه بالعقول والمجرَّدات مع تنزيههم العقلي في زعمهم والوهمي في نظر أهل التحقيق والكشف، فلهذا قال: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عِمرَان: ١١٨] أي أهلَ عقل وتقييد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وعلم موسى أنّ فرعونَ يعلم ذلك؛ لكونه سأل عن الماهية، فعلم أنّ سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بـ«ما هو» لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهيةٍ ما لا حدّ له بجنس وفصل، فلمّا علم موسى ذلك أجاب، فلو علم منه غير ذلك، خطّأه في السؤال، فلمّا جعل موسى المسؤول عنه عينَ الكلّ، خاطبه فرعون بهذا اللسان الكشفي والقوم لا يَشعرون، فقال له: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٩] والسين في «السجن» من حروف الزوائد أي لأسترنّك؛ فإنّك أجبتَ بما أيّدتَني به أن أقول لك مثلَ هذا القول. فإن قلتَ لي: فقد جَهِلتَ يا فرعونُ بوعيدك إيّاي والعين واحدة، فكيف فرّقتَ؟**

فيقول فرعون: إنّما فرّقتِ المراتبُ العينَ، ما تفرّقت العين ولا انقسمت في ذاتها، ومرتبتي الآنَ الحكمُ فيك يا موسى بالفعل، وأنا أنت بالعين، وغيرك بالرتبة، فلمّا عَلِم ذلك موسى منه، أعطاه حقَّه في كونه يقول له: لا تقدر على ذلك، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه وإظهارِ الأثر فيه؛ لأنّ الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة،

لها التحكّمُ على المرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس، فقال له ـ يُظهر له المانعَ من تعدّيه عليه ـ: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: ٣٠] فلم يَسَع فرعونَ إلاّ أن يقول له: ﴿فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٣١] حتى لا يَظهر فرعونُ عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف، فكانوا يرتابون فيه، وهي الطائفة التي استخفّها فرعونُ ﴿فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾ [الزخرُف: ٥٤] أي خارجين عمّا تعطيه العقولُ الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعونُ باللسان الظاهر في العقل، فإنّ له حدًّا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين، ولهذا جاء موسى بالجواب بما يقبله المؤمن والعاقل خاصّةً ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ﴾ [الأعرَاف: ١٠٧] وهي صورة ما عصى به فرعونُ موسى في إبائه عن إجابة دعوته، ﴿فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعرَاف: ١٠٧] أي حيّة ظاهرة، فانقلبت المعصية التي هي السيّئة طاعةً أي حسنة، كما قال: ﴿يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾ [الفُرقان: ٧٠] يعني في الحُكم، فظهر الحكم هنا عيناً متميّزةً في جوهرٍ واحد، فهي العصا وهي الحيّة والثعبان الظاهر فالتقم أمثالَه من الحيات ـ من كونها حيةً ـ والعصا من كونها عِصِيًا، فظهرت حجّة موسى على حجج فرعونَ في صورة عِصيٍّ وحَيّاتٍ وحِبالٍ، فكانت للسحرة الحِبال، ولم يكن لموسى حبل، والحبل: التَلّ الصغير، أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة، فلمّا رأت السحرة ذلك علموا رتبةَ موسى في العلم، وأنّ الذي رأوه ليس من مقدور البشر، وإن كان من مقدور البشر، فلا يكون إلاّ ممّن له تَميز في العلم المحقّق عن التخييل والإيهام، فآمنوا بربّ العالمين، ربُّ موسى وهارونَ ـ أي الربُّ الذي يدعو إليه موسى وهارونَ ـ بعلمهم بأنّ القوم يعلمون أنّه ما دعا لفرعونَ، فلمّا كان فرعون في منصب التحكّم صاحبَ الوقت، وأنّه الخليفة بالسيف ـ وإن جار في العرف الناموسي ـ لذلك قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّازعَات: ٢٤] أي وإن كان الكلّ أرباباً بنسبة مَا فأنا الأعلى منهم بما أُعطيتُه في الظاهر من التحكمِ فيكم. ولمّا علمت السحرة صدقَه في مقاله، لم ينكروه وأقرّوا له بذلك فقالوا له: «إنّما تَقضِي هذهِ الحَياة الدُّنيا فَاقضِ ما أنت قاضٍ» فالدولة لك فصحّ قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّازعَات: ٢٤] وإن كان عينَ الحق، فالصورة لفرعونَ، فقطع الأيديَ والأرجُلَ، وصلب بعينِ حقٍّ في صورة باطل لنَيل مراتبَ لا تُنال إلاّ بذلك الفعل، فإنّ الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها».

قال العبد: يشير ـ رضي الله عنه ـ في كل ذلك إلى الربوبيات العَرَضية المبثوثة في كلّ مَن أعطاه الله تصرّفاً، فكل من كان تصرّفه وحكمه في الظاهر أتمَّ وأعمَّ، فربوبيّته كذلك أعمُّ وأتمُّ؛ فإنّ الربَّ لغةً هو المالك. وقيل: هو السيد، والربّ هو

المربّي. والمالك يتصرّف في ملكه بما أراد، والسيد يحكم بسيادته على العَبيد بما يبقى له عليهم السيادةُ ولهم العبوديةُ له، وهو كما يقال: ربّ الدار، وربّ الخاتم، وربّ الثوب، وربّ القرية والمدينة، وهو اسم إضافي أبداً، وإذا عُرِّف بلام التعريف والعهد يكون مدلوله ربَّ العالمين وربَّ الأرباب، فلم يبرح عن الإضافة في المعنى.

وهذه النسبة ـ أعني الربوبيةَ ـ لعينٍ واحدة ظاهرة بصور كثيرة شتّى وهي بعينها تُربّي وتَربّ وتُصلح صورَها التي هي لها مَجالٍ ومَراءٍ ومَحالُّ ظهورٍ وتَراءٍ، والربّ له خمسة معانٍ، فإنّه المالك، والسيد، والثابت، والمصالح، والمربّي، والعينُ الأحدية ـ الظاهرةُ بحقيقتها في كل صورة بقدر قابليتها ـ لها أحديةُ جمع جميع هذه المعاني كلِّها، فإنّها مالكة الصور المشهودة منها، فهي لها، ولها أيضاً السيادةُ على الكلّ جميعاً وعلى كل عينٍ عينٍ منها ما يخصّها، فإنّها عين هذه الأعيان الظاهرة بصور الكلّ، وهي أيضاً تُصلحها بما تَصلح لها وتُربّيها وتُغذّيها، فتغذّى الصورُ بأعيانها المتعيِّنة بها وفيها، وتغذّى الأعيان بالأحكام والآثار والأفعال والأحوال والنِسَب والإضافات والأسماء والصفات الخصيصة بها جمعاً وفرادى، وتغذّي وتُربّي المجموعَ بالفيض الأحديّ الجمعي النفَسي الذي هو مادّة هذه الصور كلِّها وهيولاها، وهي الثابتة في عينها لعينها، فالثّباتُ للعين فيها لا لها إلاّ بها وفيها؛ إذ الصور والنسب والتعينات والظهور أعراض لا تبقى زمانين، والتحقّقُ والثبوت للعين في الكلّ.

فلمّا كان فرعونُ صاحبَ الوقت وربَّ السيف في الكلّ، والربوبيةُ ظهورُها فيه أكثرُ؛ لتحكّمه فيهم جميعاً ظاهراً فقال بلسان الحق ـ الذي أنطق كلَّ شيء، ونطق بألسنة كل ميت وحيّ، في صورة هدايةٍ وغيّ، إشارةً إلى العين الظاهرة المتعيِّنة بصورة فرعونَ وفيها، وهو عين الحق في صورة من صور الباطل ـ: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّازعَات: ٢٤] أي ربوبيتي أعلى من ربوبيّتكم، والعين ـ الظاهرة في صورتي بربوبيةٍ أعلى ـ أعلى وأجلى، وصدَق في كون ربوبيته أعلى من ربوبية غيره في مَلَئه كما أشار إلى هذا المقام الشيخ أبو مدينَ البجائيُّ:

لا يُـنـكَـر الـبـاطـلُ فـي طَـوره	فـإنّـه بـعـضُ ظـهـوراتـه
وأعـطِـهِ مـنـك بـمـقـداره	حـتّـى تُـوَفّـي حـقَّ إثـبـاتـه

وقلنا في تتمّتها:

فـالـحـق قـد يَـظـهـر فـي صـورة	يُـنـكـرهـا الـجـاهـل فـي ذاتـه

ثمّ اعلم ـ يا أخي ـ: أنّ المُحاجّة والمباحثة الواقعة بين فرعونَ وموسى ضَربُ مَثَلٍ ضَرَبها الحقُّ في الشاهد لصور المحاجّة والمخاصمة الواقعة بين الروح العقلي الإنساني المؤيَّد من الله وبين الهوى النفسي الطبيعي والأنانية التعينية الحجابية، فإنّ طاغوت الهوى وفرعونَ صنميّةِ الحجاب التعيّنيّة الصورية يدعو إلى الربوبية العَرَضية المقيَّدة بمصر الطبيعة الشهوية، والقوى الحيوانية الغضبيّة والقوى النفسانية الفكرية المنصبِغة بأحكام الشهوة والغضب، والشهوة تُساعدها وتعاضدها، والروح العقلي الإلهي المؤيَّد بنور الله، يدعو إلى الله الواحد الأحد في عين ما تكثّر وتعدّد، وقد علمتَ فيما سلف أنّ كلاً منها صورُ ماذا؟ فطابق بها بين الكلّ في جميع المُحاجّات والمخاصمات الواقعة بين فرعونَ وموسى وبين العقل والهوى، تَعثُر على حقائق عزيزةٍ، إن شاء الله تعالى.

والسحرة صور القوى النفسانية والروح النفسانيّ، المنصبغةُ بحكم الهوى وقوّتي الشهوة والغضب، المنحرفةُ إلى خصائص الروحين: الطبيعي والحيواني، فإنّ قُوى الروح النفساني إذا تكيّفت بكيفيات هاتين القوّتين وانصبغت بصبغة أحكامهما، صاغت صورَ الباطل في صيغة الحق، وأظهرت الشُبَهَ الكاذبة في صور الحجج الصدق، فخيّلت وأوهمت بما لا حقيقة له، وادّعت الحُكمَ والربوبيةَ للهوى كما قالت السحرة في أوّل الدعوى: ﴿بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [الشُعَراء: ٤٤] فانقادت للهوى وخضعت، فأسرها الهوى، واستعملها فيما يشاء ويهوى، فقطع أيديهم ـ أي قواهم العِلويةَ الروحيةَ ـ وأرجلهم أي قواهم الساعيةَ بموجب العقل والشرع في تعمير المملكة الهيكلية.

ثمّ الروح العقلي الإنساني إذا تأيَّد بربّه وتجلّى له الحقُ ـ بعد التحقّق بالحق المستوي على أحدية جمع شُعَب قلبه واستعمال أعضائه الثمانية بحكم الإيمان وشعبها النورانية، طلباً للأجر والثواب القلبي الأحدي الجمعي، وسيَّره بأهله مع ما أصحبه من فضله من مَديَن القلب إلى شاطىء الوادي الأيمن الروحي الإلهي والتجلّي النوري الأحدي الجمعي في صورة التفرقة النارية بأنّه هو الواحد الأحد في كثرة لا تتناهى من العدد ـ أعطاه الله صورةَ الاستقامة على شهوده في صورة العصا الذي عصى به أوّلاً فرعونَ الهوى، واتّبع سبيل الهدى بصورة الإيمان والاستقامة والتأييد الذي كان يتوكّأُ عليها ـ أي يعتمد بالإيقان الذي كان يعتقد ـ ويهشّ بها على غنمه من القوى الإلهية التي بها أيّده الله وهو عين ما عصى فرعونُ موسى آخراً حين دعاه إلى الاستقامة على عبادة الله والإقلاع عن الربوبية العَرَضية، وهو دعوة الروح الإنساني العقلي للهوى

النفسي إلى أن يكون تبعاً للعقل المؤيَّد من عند الله في عبادة الله، فيكونَ هواه في الله وبالله ولله. لا تقع الإجابة إلاّ عند غرق الهوى في بحار الكشف وأمواج التجلّي، فيظهر له سلطانُ أحدية العين بعين بطلان الربوبية العَرَضية الموجبة للفرق والبين، كما آمن فرعونُ عند الغرق بربّ العالمين، ربّ موسى وهارونَ، فيقول لهوى الربوبية العَرَضية لسانُ أحدية العين عند شهود عين اليقين: ﴿ءَآلْئَٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾﴾ [يُونس: ٩١] أي الآن رجعت إلى الحق وأسلمت حين أشرفتَ على الهلاك وأسلمت، فاليوم لا بدّ أن تغرق ببحر الربوبية العامّة الكلّية، فيقول لسان حال الربوبية العَرَضية ـ القائمة بصورة الهوى الطبيعي الذي فرعونُ مصرَ صورته وتمثاله ـ: أجل، قضيتُ أجلي الذي أُجِّلتُ وأُمهلتُ وما عُجِّلتُ، فلمّا انقضى الأجل وانتهى الأمل وانقطع العمل، فإليك المصير، وكان فيك وبك ولك وإليك المسير فاستغرقني ببحار رحمتك؛ فقد آمنت وأسلمت، ونَجِّني من صور الحجاب التعيّني، وآمِنّي؛ فقد استجرت واستسلمتُ فيقول بلسان الربوبية المستغرقة لربوبيات الأرباب ربُّ العالمين: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يُونس: ٩٢] فإذا غرَّقت أنانيَّتك في بحر إنّيتي، فقد بلغتَ الغايةَ وانتهيتَ إلى النهاية، وقبلَ هذا عند اجتماع الروح العقلي مع فرعون الهوى، لا بدّ أن يَظهر الهوى بصورة الربوبية العَرَضية الأُولى ويَقهَر مَن دونه وقبلَه من قبله بدعوى ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّازعات: ٢٤] ويكون حينئذٍ معه خطاب موسى الروحِ العقلي الإلهي ودعوتُه إلى الربوبية المطلقة المستغرقة لربوبية الأرباب التي تحت حيطة الاسم «الظاهر» الإلهي، فيقول للهوى: إنّي إليك رسول ربّ العالمين، فيدعوه إلى ربّ الأرباب، والربوبيةُ المحيطة المستغرقة لربوبيته العَرَضية في جملة العالمين، فيقول فرعون الهوى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣]؟ لا على طريقة السؤال الآبق عن تلك الحقيقة المطلقة اختياراً منه لغرضٍ عرض له واختباراً لا جهلاً واستحقاراً، بل اعتباراً واستبصاراً؛ إذ السؤال عن الماهية إنّما يتأتّى ويجوز فيما يكون له ماهية متميِّزة عن غيرها، فيكون تحت جنس أو فصل، والحقيقةُ المطلقة الربوبية في العالمين تتعالى عن مثل هذا السؤال، وتَجِلُّ عن الضدّ والندّ والمثال، فيقول الروح العقلي للهوى في جوابه: ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٧﴾﴾ [الدّخَان: ٧] مبيِّناً تفصيل مظاهر حقيقة الربوبية المطلقة الكلّية العامّة في العالمين، فيُوهِم فرعونُ الهوى آله من قوى الطبيعة والحيوانية أنّه لم يُجب بما يطابق سؤاله؛ إذ لم يُجِب بما يبيِّن الماهيةَ الإلهيةَ الربانية، بل بيَّن المضافَ إليه كما ذكرنا.

فيقول الهوى: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٧] أي الروحَ العقلي الإلهي المرسَل بالتجلّي ﴿الَّذِيَ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٧] أي مستور عنه ربوبيّتي الظاهرةُ في الوقت، فيدعو إلى غيري ولا إلى عيني.

فزاد موسى الروح العقلي الكشفي إرداعاً له وإفحاماً لا إحجاباً وإبهاماً ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٨] أي ربُّ ما ظهر وما بطن، فإنّك ما تدعو إلاّ إلى ما تدّعي من الربوبية الظاهرة الجزئيَّة العَرَضيَّة في المملكة الهيكلية، وأنا أدعوك إلى حقيقة الربوبية الحقيقيَّة القائمة بما ظهر وما بطن، ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٨] أي تقيِّدون الظاهر بحدوده الظاهرة أو تقيِّدون الباطن بحدوده الباطنة، وأنّ ما أدعو إليه أتمُّ وأكملُ وأعمُّ وأشملُ فانظر ماذا ترى، فإنّه ربّ ما فوق السماوات العُلى وما تحت الثّرى.

فيقول له فرعونُ الهوى ما يقول وما يؤول أمره إلى ما يؤول.

وأما هارونُ فصورة الروح من حيث القوى الناطقة التي هي بمثابة الأخ للقوّة العاقلة وهي أكبرُ سِنًّا من القوّة العاقلة الإلهية الكشفية؛ لأنّ النطق العرفي بحكم العادة والعقلِ المَعيشي يكون قبلَ النطق بموجب الحكمة الإلهيّة والعقل المؤيَّد بنور الكشف والتجلّي، والقوّة العاقلةَ في النبوّة وإدراك الحقائق أكبرُ من القوّة الناطقة بالأصالة، فإنّ النطق لا يكون إلاّ بالعقل، ولكنّها أفصحُ منها لساناً؛ لأنّها المترجِمة عن القوّة العاقلة.

وأمّا هامانُ فنظير القوّة الشهوية للروح الطبيعي، لها الوزارة عن الروح الحيواني الذي له الاستيلاء والغلبة، فإنّ الغَلبَ للغضب والروح الطبيعي بناءُ هذه البِنية الهيكلية، كما أشار إليه بقوله ـ تعالى ـ حكايةً عن فرعونَ: ﴿فَأَوْقِدْ لِي يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا﴾ [القَصَص: ٣٨] أي أنشىء لي مزاجاً خاصًّا وهمياً عالياً يعطي الاطّلاع على ما يُخبِر عنه وينبىء الروح العقلي.

ثم لمّا تبيّنت القوى النفسانيةُ ـ المنصبِغةُ بحكم الهوى والشهوة والغضب، المظهرةُ للباطل والكمالات الوهمية في صورة الحق التي صوّرها السحرةُ ـ أنّ الروح العقلي الإلهي قد تأيّد وأنّه هو الحق الظاهر بالحق الباطن فآمنوا وأقلعوا عن عادة الهوى، واتّبعوا الهدى واجتنبوا في اتّباع القوى الحيوانية والطبيعية الرّدَى، فاستسلموا لأمر الله، وانقادوا لحُكمه، فقُطعت أيدي تصرّفاتهم وأرجُلُ مساعيهم إلى طَلِباتهم التي كانت مطلقةً بأمر فرعونِ الهوى، فكان الله إذ ذاك عن أيديهم وأرجلهم وألسنتهم،

فنطقوا بالحق: إنّا آمنّا بربّنا ربّ الروح الإلهي المؤيَّد بالتجلّي، ليغفر لنا خطايانا التي تخطَّينا إليها في طاعة الهوى وما أكرهَتنا عليه من السِحر، وهو سَتر الحق في صورة الباطل، والظهورُ بالباطل في صورة الحق، والله خير وأبقى، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فقطع الأيديَ والأرجلَ وصَلَب بعين حقٍّ في صورة باطل؛ لنَيل مراتبَ لا تُنال إلاّ بذلك الفعل، فإنّ الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها؛ لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر في الوجود إلاّ بصورة ما كان عليه في الثبوت؛ إذ لا تبديل لكلمات الله، وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فيُنسب إليها التقدّمُ من حيث ثبوتها، ويُنسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها**».

يعني وجودَها النسبيَّ من حيث التعيّن، فإنّ متعلّق الحدوث الظهورُ والتعيّن لا غيرُ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**كما تقول: حدث اليومَ عندنا إنسان أو ضيف ولا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث، لذلك قال الله ـ تعالى ـ في كلامه العزيز، أي في إتيانه مع قِدَم كلامه:** ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء: ٢] ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهُ مُعْرِضِينَ ۝٥﴾ [الشُّعَرَاء: ٥] **والرحمة**» يعني القرآن «**لا يأتي إلاّ بالرحمة، ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذابَ الذي هو عدم الرحمة، وأمّا قوله:** ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ ۖ﴾ [غافر: ٨٥] ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: ٩٨] **فلم يدلّ ذلك على أنّه لا ينفعهم في الآخرة، بقوله في الاستثناء** ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: ٩٨] **فأراد أنّ ذلك**» يعني الإيمانَ «**لا يرفع عنهم الأخذَ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعونَ مع وجود الإيمان منه، هذا إن كان أمره أمرَ مَن تيقّن بالانتقال في تلك الساعة، وقرينةُ الحال تعطي أنّه ما كان على يقين من الانتقال؛ لأنّه عايَن المؤمن في الطريق اليَبَس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحرَ، فلم يتيقّن فرعونُ بالهلاك إذا آمن، بخلاف المحتضر، حتى لا يُلحَق به**».

يعني: لا يلحق بالمحتضر الذي يؤمن بعد تيقّنه بالهلاك.

«**فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيلَ على التيقّن بالنجاة، فكان كما تيقّن، لكن على غير الصورة التي أراد، فنجّاه الله من عذاب النار في نفسه ونجّى بدنَه، كما قال:** ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يونس: ٩٢] **لأنّه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميّتاً؛ ليُعلم أنّه هو، فقد عمّته النجاةُ حسًّا ومعنى**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ المخاطب في قوله: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ [يونس: ٩٢] إن كان روحه ونفسه، فمقتضى الآية أنّه بروحه مُنَجّى. وإن كان المخاطب مجموع الصورة والروح، فكذلك ليتناول الخطاب المجموع، وعلى التقديرين وعد من الله وإخبار منه بأنّه يُنَجّيه، ووعد الله حق، وإخباره صدق، فقد عمّته النجاة جسماً وروحاً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**ومَن حقّت عليه كلمةُ العذاب الأُخراوي لا يؤمِن، ولو جاءته كلُّ آية، حتى يروا العذابَ الأليم، أي يذوقوا العذابَ الأخراوي، فخرج فرعونُ من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن. ثم إنّا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله؛ لما استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شَقائه، وما لهم نصٌّ في ذلك مستندون إليه. وأمّا آله فلهم حُكم آخَرُ ليس هذا موضعَه.**

ثمّ لتَعلم أنّه ما يقبض الله أحداً إلاّ وهو مؤمن أي مصدِّق بما جاء به الأخبارُ الإلهية، وأعني من المحتضرين، ولهذا يُكرَه موت الفَجأة وقتلُ الغفلة، فأمّا موت الفجأة فحدُّه أن يخرج النَفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج، فهذا موت الفجأة، وهذا غير المحتضر، وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر، فيُقبَض على ما كان عليه من إيمان وكفر، ولذلك قال ﷺ: ويُحشر الناس على ما هو عليه مات[1]**، كما أنّه يُقبض على ما كان عليه. والمحتضر ما يكون إلاّ صاحبَ شهود، فهو صاحب إيمان بما ثَمّ فلا يُقبض إلاّ على ما كان عليه، لأنّ «كان» حرفٌ وجودي لا ينجرّ معه زمان إلاّ بقرائن الأحوال، فيُفرَق بين الكافر المحتضَر في الموت وبين الكافر المقتول غَفلةً أو الميت فَجأةً، كما قلنا في حدّ الفجأة**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى بِشارةٍ عظيمة لمن احتضر من الكفّار والمشركين ولا محجوبين بأنّهم يشاهدون الملائكة وأمارات الآخرة، فيؤمن بحُكم ما يشهد ولا بدّ، ولكن قد يكون إيمانه حالَ الغرغَرة، والله يقبل توبة العبد ما لم يُغَرغِر، والمؤمن منهم عند الغرغرة أمره إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء أخذ، والميت فَجأةً والمقتول غفلةً من الكفّار يُقبض على ما كان عليه في آخر نفَسه كفراً كان أو إيماناً ويُحشر على صورة خاطره إذ ذاك، والمحتضر من الكفّار بخلافهما، وأمّا فرعون غير داخل فيهم، فإنّه مؤمن قبل الغرغرة، راجٍ للنجاة من عذاب الغرق ولات حين مناصٍ.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه بلفظ: «يبعث كل عبد على ما مات عليه» (الصحيح، باب الأمر بحسن الظن بالله تعالى. . ، حديث رقم (٢٨٧٨) [٤/٢٢٠٦]) والحديث رواه غير مسلم أيضاً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «وأمّا حكمة التجلّي والكلام في صورة النار فلأنّها كانت بُغيةَ موسى، فتجلّى له في مطلوبه ليُقبل عليه ولا يُعرض عنه، فإنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّه على مطلوبٍ خاصّ، ولو أعرض لعاد عمله عليه، فأعرض عنه الحق وهو مصطفىً مقرَّبٌ، فمِن قُربه أنّه تجلّى له في مطلوبه وهو لا يعلم.

«كنار موسى يراها حين حاجته وَهوَ الإله ولكن ليس يَدريه»

قال العبد: النار أعظمُ الأسطَقِسّات وأقواها، ولا يفارق النورُ صورةَ النار؛ إذ لها الإشراق وكمالُها الإحراق، وهي تُفنِي ما سِواها من الأشكال والمولَّدات إذا قَرُبت وسُلِّطت عليه، ولها من الحقائق الإلهية التجلّي الإراديُّ والحبُّ الإلهي، وكان الغالبُ على التجلّيات الكلامية التي أوتِيَها موسى عليه السلام من حضرة المحبّة والمشيّة، ومستندُ الحقيقة الكلامية أيضاً هي الإرادة؛ فإنّ الكلام مظهر السرّ الإرادي ومُظهِرُ ما أحبّ المتكلّم إيجادَه من صور سبب علمه، وقال الله ـ تعالى ـ لموسى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩] والآية تحتمل الوجهين في المحبّة:

أحدهما: أن يكون الحق ألقى محبّتَه عليه وأحبَّه.

والثاني: ألقى محبّة الحق في قلبه وسلّطها عليه، فأحبّ موسى الحقَ.

وأيضاً في قوله: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤] فكان طالباً رضى الله، ومحبًّا لمحبّته إيّاه.

وأيضاً كان شهودُه الغالب عليه في آخر أمره، وكمالُه شهود الوحدة ـ التي هي عين الكثرة ـ خارجة عنها، وشهود الكثرة في وحدة العين كثيرةً، ولذلك كان التجلّي في الصورة النارية وهو النور ونورُ الوحدة الجمعية التي في نار التفرقة وكان متعلَّق نظره الفرقَ في الجمع، ولهذا أُوتي الفرقانَ، وتجلّى له نور الواحد في نار الكثرة وعين مطلوبه من الشجرة وهو صورة التفرقة التفصيلية الفرقانية بين المتشاجرات المتخالفات في عين الوفاق، كاختلاف الشجرة بعضُها الممتدُّ من أصل شجرة أعيان العالَم وهو ظلّ الله الممدودُ المتعيِّنُ الظاهر بصورة العالم، فانظر التفرقة في نظره إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فأثبت إِنّين اثنين، وأضاف فعلين إلى فاعلَين، وأنت إذا قلّبت أحواله وأقواله، وجدتَ الفرقان والتميز، لهذا وقع التجلّي له على التعيين في صورة النار من الشجرة كلاميًّا فجُمع له بين الكلام والشهود؛ لكون الشهود مثالياً؛ إذ لا يُجمع بينهما في الشهود المعنوي الحقيقي؛ لفناء الشاهد في

المشهود حقيقةً، وكان شهود موسى عليه السلام وصورة النار الشجرة ممثَّلاً تمثّل له الواحدُ الأحد الحق في عين الكثرة، وكذا الكلام؛ لأنّ الشهود الحقيقي يقتضي فَنَاءَ المتجلّىٰ له في المتجلّي، والتجلّي وظهورُ المتجلّي ببقائه في عين المتجلَّى له والتجلّي بلا اثنينية في الإنّية، بل وحدةٌ بَحتَةٌ ونور محض وحق صرف واحد أحد وحدته عينه فلا تجلّيَ ولا متجلَّى له، ولا كلام ولا مخاطب؛ فإنّها تقتضي الفرقانَ والتمييز، ولهذا اندكَ ظهور تعيّنه من طور أنانيّته وفَنِي وخرَّ صَعِقاً لمّا بدا إنّيتي أجلى سواه وأفنى فشاهد العين منّا فكان في الكلّ عيناً مشهودةَ العينِ عيناً، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

[٢٦] فصُّ حكمةٍ صمدية في كلمة خالدية

كان هِجِّيرُ خالدٍ الأحدَ الصمدَ، ومشهودُه الصمديةَ، وكان في قومه مظهرَ الصمدية يَصمدون إليه في المهمّات، ويقصدونه في العظائم والمُلِمّات، لهذا أُضيفت الحكمة الصمديةُ إليه، كما سنذكر إن شاء الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأمّا حكمة خالد بن سِنانٍ فإنّه أظهر بدعواه النبوّةَ البرزخيةَ، فإنّه ما ادّعى الإخبارَ بما هنالك إلاّ بعد الموت، فأمر أن يُنبَش عليه، ويُسألَ فيُخبِرَ أنّ الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيُعلَمَ بذلك صدقُ الرسل كلِّهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا، فكان غرض خالد ﷺ إيمانَ العالَم كلّه بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع؛ فإنّه أشرَفَ بقُرب نبوّته من نبوّة محمّد ـ ﷺ ـ وعلم أنّ الله أرسله رحمةً للعالمين، ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يَحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظٍّ وافر وإن لم يؤمَر بالتبليغ، فأراد أن يَحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق فأضاعه قومُه**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ خالداً لمّا استشرف على كمال نبوّة محمّد، وأنّه المبعوث رحمةً للعالمين كافّةً، تمنّى أن يكون له عمومُ إنباءٍ ونبوّةٍ مستندة إلى العلم الحاصل للكافّة بما في البرزخ بعد الموت، فإنّ العامّة والجمهور لا ينقادون لإنباء الأنبياء وأنبائهم مثلَ انقيادهم ـ مثلاً ـ إلى إنباء مَن ينبيء بما بعد الموت وإنبائه بعد أن يموت، وأحياه الله في رأي العين وأخبر بما شاهد، فإنّ تأثير مثل ذلك في عموم إيمان الخلق أبلغُ، فكان من قضيّة خالد ﷺ أنّه كان قويَّ الهمّة، والغالبُ عليه شهودَ الأحدية، فظهرت في زمانه بين قومه ـ وكانوا يَسكنون في بلاد عَدَنَ ـ نارٌ عظيمة خرجت من مَغارة، فأهلكت الزَرعَ والضَرعَ، فصَمَد إليه قومه وقصدوه ـ على ما اعتادوا منه في دفع المُلمّات ورفع المهمّات ـ حتى يَدفع عنهم أذيّةَ تلك النار، وكانوا مؤمنين، فلما رأى خالد بن سِنانٍ ﷺ تلك النار، أخذ يضربها بعصاه من خَلفها، ويقول: بَدًّا بَدًّا، حتى بدّد النارَ وفرّقها، فرجعت النار هاربةً وهو يضربها بعصاه ويقول: بَدًّا بَدًّا حتى ساقها إلى مغارة خرجت منها فأدخلها في المغارة ثمّ قال لأولاده

وقومه: إنّي أدخل المغارة خلفَ النار، حتى أُطفئها، وأمرهم أن يَدْعُوه ولا يَدْعُوه إلى ثلاثة أيّام تامّةٍ، فإنّهم إن نادَوه ودعَوه قبل تمام ثلاثة أيّام وفي أثنائها، فإنّه يخرج ويموت، وإن صبروا إلى تمام ثلاثة أيّام، خرج سالماً، وقد دَفع عنهم أذيةَ النار، فلمّا دخل المغارة خلفَ النار، صبروا يومين واستفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمامَ ثلاثة أيّام، فصاحوا به قبل تمام الوقتِ ودَعَوه ونادَوه وارتابوا أنّه ربما يكون قد هلك، فخرج عليه السلام من المغارة ويداه على رأسه من الألم الذي ألَمَّ به من صياحهم وندائهم قبل تمام الميقات، فقال لهم: «ضيَّعتموني وأضعتم قولي وعهدي» وأخبرهم بموته، وأمرهم أن يَقبِروه ويَرقَبوه أربعين يوماً فإنّه يأتيهم بعد الأربعين قطيعُ غنم يَقدمها حمار أبترُ مقطوعُ الذَنَبِ، فإذا حاذى قبرَه ووقف، فليُنبَش على خالد عليه السلام قبرُه، فإنّه يقوم ويُخبرهم بجليّة الأمر بعد الموت عن شهودٍ ورؤية ويقين، فيحصل الخلقُ كلُّهم على اليقين بما أخبرت الرسلُ، وتصحّ عندهم الإخباراتُ النبوية كلُّها، ثمّ مات خالد، فدفنوه وانتظروا عبورَ أربعين يوماً، وانتظروا بعد ذلك قطيعَ غنم، فجاء القطيع ـ كما ذكر ـ يَقدمه حمار أبترُ، فوقف حِذاءَ قبره فهمَّ مؤمنو قومِه، وأولادُه أن يَنبِشوا عليه ـ كما أمرهم ـ حتى يُخبرهم بصدق الأنبياء والنبوّات كلِّها فأبى أكابر أولاده، وقالوا يكون عار عند العرب أن يُنبَش على أبينا، فيقالَ فينا: أولاد المنبوش ونُدعى بذلك، فحملتهم الحَميّةُ الجاهلية على ذلك، فضيّعوا وصيّته وأضاعوه.

ثمّ بعد بَعثة رسولنا محمّد ﷺ جاءته بنت خالد، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ «مرحباً بابنة نبيّ أضاعه قومه»[1].

---

(١) روى الحاكم في المستدرك، ذكر نبي الله وروحه عيسى. . . ، حديث رقم (٤١٧٣) [٢/ ٦٥٤] عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً من بني عبس يقال له خالد بن سنان قال لومه: إني أطفيء عنكم نار الحدثان، قال: فقال له عمارة بن زياد رجل من قومه: والله ما قلت لنا يا خالد قط إلا حقاً فما شأنك وشأن نار الحدثان تزعم أنك تطفئها، قال: فانطلق وانطلق معه عمارة بن زياد في ثلاثين من قومه حتى أتوها وهي تخرج من شق جبل من حرة يقال لها حرة أشجع، فخطّ لهم خالد خطة فأجلسهم فيها فقال: إن أبطأت عليكم فلا تدعوني باسمي، فخرجت كأنها خيل شقر يتبع بعضها بعضاً، قال: فاستقبلها خالد فضربها بعصاه وهو يقول: بدا بدا بدا كل هدى زعم بن راعية المعزى أني لا أخرج منها وثناي بيدي حتى دخل معها الشق، قال: فأبطأ عليهم، قال: فقال عمارة بن زياد: والله لو كان صاحبكم حياً لقد خرج إليكم بعد، قالوا: ادعوه باسمه، قال: فقالوا إنه قد نهانا أن ندعوه باسمه، فدعوه باسمه، قال: فخرج إليهم وقد أخذ برأسه فقال: ألم أنهكم أن تدعوني باسمي، قد والله قتلتموني فادفنوني، فإذا مرّت بكم الحمر فيها حمار أبتر فانتبشوني فإنكم ستجدوني حياً، قال: فدفنوه، =

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ولم يَصِف النبيّ ﷺ قومه بأنهم ضاعوا، وإنّما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيَّهم، حيث لم يُبلغوه مراده فهل بلّغه الله أجرَ أُمنِيَته؟ فلا شكّ ولا خلاف أنّ له أجرَ أُمنيّته، وإنّما الشكّ والخلاف في أجر المطلوب، هل يساوي تمنّي وقوعه ـ مع عدم وقوعه ـ بالوجود أم لا؟ فإنّ في الشرع ما يؤيِّد التساويَ في مواضعَ كثيرةٍ، كالآتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعةُ، فله أجر مَن حضر الجماعةَ؛ وكالمتمنّي ـ مع فقره ـ ما هَمَّ عليه أصحابُ الثروة والمال من فعل الخيرات، فله مثل أُجورهم، ولكن مثل أُجورهم في نيّاتهم أو في عملهم، فإنّهم جمعوا بين المُنية والعمل؟ ولم يَنصّ النبيّ عليهما ولا على واحد منهما، والظاهر أنّه لا تَساويَ بينهما، ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ، حتى يصحّ له مقامُ الجمع بين الأمرين، فيَحصلَ على الأجرين والله أعلم».

وكل هذا ظاهر جَليّ، والله الموفّق.

= فمرّت بهم الحمر فيها حمار أبتر فقلنا: انبشوه فإنه أمرنا أن ننبشه، قال عمارة بن زياد: لا تحدث مضر إنا ننبش موتانا، والله لا ننبشه أبداً، قال: وقد كان أخبرهم إن في عكن امرأته لوحين، فإذا أشكل عليكم أمر فانظروا فيهما فإنكم سترون ما تسألون عنه، وقال: لا يمسهما حائض، قال: فلما رجعوا إلى امرأته سألوها عنهما فأخرجتهما وهي حائض، قال: فذهب بما كان فيهما من علم، قال: فقال أبو يونس: قال سماك بن حرب: سأل عنه النبي ﷺ فقال: «ذاك نبي أضاعه قومه» وقال أبو يونس: قال سماك بن حرب إن ابن خالد بن سنان أتى النبي ﷺ فقال: «مرحباً بابن أخي».

[٢٧] فصُّ حكمةٍ فردية في كلمة محمّدية ﷺ

قال العبد: قد قدّمنا في شرح فِهرِس الفصّ، علَّةَ استناد هذه الحكمة الكلّية الفردية إلى الكلمة الكاملة الإلهية، وسيرد في متن الفصّ وشرحِه ما فيه بَلاغ، ولكنا نومىء إلى أوّلية المرتبة الفردية؛ فإنّ للفردية مراتبَ ظهورٍ، وهي في كل مرتبة علّة للإنتاج وسبب للإثمار.

فنقول ـ والله المؤيِّدُ بأيدٍ أيْدَةٍ لعبده المؤيَّدِ بها ثمّ بما من عنده ـ: قد علمت فيما تقدّم: أنّ أوّل المراتب الذاتية الإطلاقُ واللاتعيُّنُ، وهو غيبُ غيبِ ذات الذات الإلهية.

والمرتبة الثانية التعيّن الأوّل الذاتي الأحدي الجمعي الذي به تعيَّنت العين لعينها، وتحقّقت الحقيقة الذاتية لذاتها وحقيقتها التي هي عين الذاتية، وتسمَّى حقيقةَ الحقائق الكبرى عندنا، ولهذا التعيّن الأوّلِ الأحديةُ من وجه، والوترية من وجه، والشفعية من وجه.

أمّا شفعيته فلأنّه شَفَع مرتبةَ الغيب الذاتي الإطلاقي بتعيّنه وتميّزه عن اللاتعين.

وأما وتريَّتُه فلأنّه امتاز بنفس التعيّن عن اللاتعين الذي نسبته إلى العين كنسبة التعيّن سَواءً، فإنّ العين المتعيِّنة بالتعيّن الأوّل من حيث هي هي اللامتعيِّنةُ في اللاتعين والإطلاق، بل التعين واللاتعين نسبتان لها ذاتيتان، ليست إحداهما أولى من الأُخرى، ومع كونها عينَهما فهي مطلقة عن الجمع بينهما والإطلاقِ عنهما، ولكنّ المتعيِّن الأوّلَ بالتعين الأوّل لمّا امتاز بنفس التعين عن اللاتعين وليس ثَمّةَ من يَشفَع أحديتَه؛ إذ هو أحدية جمع جميع التعينات المعنوية المَرتبية للحقائق، بقي وتراً وهو أوّل مرتبة الوتريّة؛ إذ ليس في مرتبة اللاتعين والإطلاقِ حُكمٌ ولا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف ولا علم، فلا شفع ولا وتر ولا واحد ولا فرد ولا غير ذلك.

وأمّا أحديَّتُه فلكون هذا التعين عينَ المتعيّن، لا زائدَ عليه إلاّ في تعقّلنا، فإنّه تعيُّن الذات بذاتية الذات، فلا اثنينية ولا كثرة، فلها الأحديّة، فالأحدية والوترية

والشفعية مستندها إلى هذا التعين الأوّل الذاتي العيني، وللعين الجمعُ بين التعين واللاتعين، والقيد والإطلاق، وللتعين الأوّل الجمعُ بين الشفعية والوترية والأحدية، كما مرّ. فظهرت في مجموع هذه المراتب الثلاث الفرديةُ الأُولى، وكذلك للتعيّن الأوّل وللعين، فتعيَّنت الحقيقة البرزخية الجمعية بين الإطلاق والتعيّن، وبين التعيّن والمتعيّن، وبين الشفعية والوترية، بمعنى أنّ هذه الحقيقةَ البرزخيةَ، لها الجمعُ ولها الفصل بين الطرفين، وهي عين الطرفين في هذه المراتب كلِّها.

وهذه البرزخية برزخية الحقيقة الإنسانية الأحدية الجمعية الأزلية الأبديّة المحمدية التي هي الأحدية الجمعية الكمالية الذاتية الأُولى، ولها جمع الجمع الأوّل، وصورته في أوّل المرتبة النبويّة الإنسانية البشرية آدمُ عليه السلام، وفي آخر المرتبة النبويّة الكمالية الجمعية الختمية محمّد ﷺ وله أحدية جمع جميع الحقائق الإلهية والحقائق الكمالية الإنسانية، ولهذه الحقيقة المحمدية المشار إليها الفرديةُ الأُولى، ومنها تفرّعت الفردياتُ في جميع المراتب المعنويَّة والروحانية والإلهية والكونية وغيرها، فأسند الشيخ ـ رضي الله عنه ـ هذه الحكمة للكلمة الكاملة المحمدية، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«إنّما كانت حكمته فرديةً؛ لأنّه أكملُ موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدىء به الأمر وخُتم؛ فكان نبيًا وآدمُ بين الماء والطين[1]، ثم كان بنشأته العنصرية خاتمَ النبيّين[2] وأول الأفراد «الثلاثةُ»».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الفردية له من كونه أكمل النوع الإنساني الكمالي؛ لأنّ الفردية مخصوصة ـ كما ذكرنا ـ بالإنسان الكامل، ولا أكملَ من محمّد ـ ﷺ ـ فله الفردية الحقيقية الغيبيَّة العينية المشار إليها من حيث حقيقته ومعنويته أوّلاً في عالم المعاني، ثمّ بنشأته الروحانية كان نبيًا مبعوثاً إلى كافّة الأرواح النبوية، ثمّ بنشأته العنصرية كان خاتمَ النبيين، فحصلت الفرديّة الأُولى، وله الفرديةُ الجامعة بين البدء والفتح، والختامُ الواضح، ونبوّةُ روحانيته بالكمال الراجح، وثَمَّ سرّ آخَرُ:

(١) يشير إلى قوله ﷺ: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد» (رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، حديث رقم (٤٨٤٥) [٣/ ٢٨٤].

(٢) يشير إلى قوله ﷺ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟» قال: «فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين» (رواه البخاري في صحيحه، باب خاتم النبيين ﷺ، حديث رقم (٣٣٤٢) [٣/ ١٣٠٠] ومسلم في صحيحه، باب ذكر كونه خاتم النبيين، حديث رقم (٢٢٨٦) [٤/ ١٧٩١] ورواه غيرهما.

وهو أنّ الفردية جامعة بين الشفع الأوّل ـ الذي هو اثنان ـ والوتر الأوّل؛ لأنّ أوّل الأفراد «الثلاثةُ»، وهي تجمع بين الاثنين والواحد، وبالجمع تحصل فرديتُه، فهو ـ أعني الثلاثةَ الفرديةَ من الأعداد ـ الأوّلُ، وليس هذا للأحدية ولا للواحد ولا للاثنين، فافهم.

فإن قلت: الاثنان يجمع بين الأحدية والاثنينيّة.

قلنا: ليس له الفردية كما لأوّل الأفراد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وما زاد على هذه الأوّلية من الأفراد فإنّه عنها، فكان ﷺ أدلَّ دليل على ربّه، فإنّه أُوتي جوامعَ الكَلِم**[1] **التي هي مسمَّياتُ أسماء آدمَ».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: مسمَّياتُ الأسماء ـ التي علّمها الله آدمَ ـ والكلماتُ الإلهية، وإن كانت لا تَنفَد، فإنّها لا تتناهى، وهي أعيان الممكنات، لكنّها تنحصر في أُمّهاتٍ ثلاث:

الأُولى: هي الحقائق والأعيان الفعلية المؤثِّرة الوجوبية الإلهية.

والثانية: الحقائق الانفعالية الكيانية المربوبية الإمكانية.

والثالثة: الحقائق الجمعية الكمالية الإنسانية. والكلّ أُمُّهات الشؤون الذاتية، وللحقيقة العينيّة الذاتية الإحاطةُ والإطلاقُ، فهذه الكَلِم هي الكلم التي أُوتيها محمّد ـ ﷺ ـ فجمعها ببرزخيته المذكورة.

قال: **«فأشبه الدليلَ في تثليثه».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى التثليث المذكور في أوّل الفصّ المحمدي الصالحي فتذكّر، وهذا التثليث يتضمّن التربيع ـ كما ذكرنا ـ فإنّ الدليل وإن كان مثلَّثَ الكيان، فإنّه مربَّع الكيفية، وقد ذُكر، فلا نعيد، فاذكر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والدليل دليل لنفسه».**

أي دلالته ذاتية له وهي أيضاً ثلاثية؛ إذ لا بدّ من دليل ومدلول ودلالة.

---

(١) يشير إلى قوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم وفواتحه وخواتمه، حديث رقم (٣١٧٣٥) [٦/٣١٨] ورواه أحمد في المسند بلفظ: «أوتيت جوامع الكلم وجُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» حديث رقم (٧٣٩٧) [٢/ ٢٥٠] ورواه غيرهما.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ولمّا كانت حقيقته تُعطي الفرديةَ الأُولى بما هو مُثلَّث النَّشء» يعني بروحه وجسمه وحقيقته الجامعة كما مرّ **«ولذلك قال في المحبّة ـ التي هي أصل الوجود ـ: «حُبِّب إليَّ من دنياكم ثلاث»[1] بما فيه من التثليث، ثم ذكر النساء والطيب، وجُعلت قرّةُ عينه في الصلاة، فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاةَ، وذلك لأنّ المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها ومعرفةُ الإنسان بنفسه مقدَّمة على معرفته بربّه، فإنّ معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال ـ ﷺ ـ: «من عَرَف نفسه عرف ربّه»[2] فإن شئت، قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر، والعجزِ عن الوصول؛ فإنّه سائغ فيه.**

وإن شئت، قلت بثبوت المعرفة، فالأوّل أن تعرف أنّ نفسك لا تعرفها، فلا تعرفَ ربّك. والثاني أن تعرفها فتعرفَ ربّك، فكان محمّد أوضحَ دليل على ربّه، فإنّ كل جزء من العالَم دليل على أصله الذي هو ربّه فافهم».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ نفس الإنسان الكامل ـ من حيث إنّ الحق هو المتعين في عينها على إطلاقه الذاتي غير المنحصر في تعيّنٍ وإطلاق ـ لا تُعرَف، فلا يُعرَف الحق؛ فإنّه لا يتعلّق العلم بالحق من حيث لاتعيّنه، ولكن من حيث تعيّنه بعينه يعرف، فيُعرف نفسه من هذه الحيثيّة فيعرف الحقَ ولا يعرفه إلاّ هو، فلا يَعرف الحقَ إلاّ هو فلا يعرف الحقَ إلاّ الحقُ المتعين بالتعين الأوّل الذاتي الأحدي الجمعي الكمالي.

ولكن هذه المعرفة ـ من كونها استدلاليةً ـ على وجهين: من حيث الدلالة العينيّة، ومن حيث الدلالة بالصورة، ولأنّ الصورة المحمدية الكمالية لمّا كانت جامعةً بين الصورة الإلهية الأحدية الذاتية، وبين الصورة الأسمائية الجمعية، كان أكملَ دليل على ربّه وأتمَّه.

وأمّا دلالته من حيث العين فهي أنّ العين ـ من كونها متعيِّنةً بالبرزخية الكبرى المذكورة ـ نفس العين المتعيِّنة بالتعين الأوّل الذاتي، فهذه دلالة نفسية.

وأمّا دلالته من حيث الصورة فإنّ دلالة الصورة المحمدية ـ من حيث تعين الحق في وجوده الكامل الجامع بين المعنى والروح والصورة ـ دلالة على الحق من حيث أحدية جمعه بين الكمال الذاتي والأسمائي، والجمعيّ الإنسانيّ.

---

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حرف الحاء المهملة، حديث رقم (١٠٨٩) [١/ ٤٠٥] والهروي في المصنوع [١/ ١٠٢].

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

وكل واحدة من الدلالتين على وجهين أيضاً: دلالةٍ بالكمالات الثبوتية الظاهرة في الصورة المحمدية، ودلالةٍ من حيث الكمالات النسبية السلبية كالغنى والإطلاق واللاتعين واللاانحصار، فإنّ محمّداً بصورته وحقيقته دليل دالّ على ربّه، فهو أتمُّ دليل؛ لكونه أكملَ المظاهر الجمعية الكمالية الإلهية الإنسانية، وصورته أجمعُ الصور، وسُورته أفضل السُوَر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**إنّما حُبِّب إليه النساءُ فحنَّ إليهنّ، فإنّه من باب حَنِين الكلّ إلى جزئه**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: أنّ كليّة الكلّ لا تكون إلاّ بالجزء؛ إذ الكلّ بالجزء كلٌّ فهو حَنِين الشيء إلى نفسه باعتبارين وحيثيّتين.

قال: «**فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية** ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] **ثم وصف نفسه بشدّة الشوق إلى لقائه، فقال للمشتاقين: يا داوود إنّي أشدّ شوقاً إليهم، يعني للمشتاقين إليه، وهو لقاءٌ خاصّ، فإنّه ﷺ قال في حديث الدّجّال: إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتى يموت، فلا بدّ من الشوق لمن هذه صفتُه**».

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لِمَن يُحِبّ أن يموت شوقاً إلى الحق، والسرُّ أنّ الحق ـ من حيث تعيّنه بعين العبد المشتاق ـ يشتاق إلى نفسه من حيث تعيّنه في الأصل، ثم إنّه من حيث الأصل يشتاق إلى نفسه في مرتبة التقييد، فيكون حينئذٍ اشتياق الحق أشدَّ؛ لكون شوقه ـ تعالى ـ ضِعفَ الشوق الظاهر من المسمّى عبداً؛ إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيّتين في مرتبتين له، ذاتيّتين، فافهم؛ فإنّه عاد من مقام قوله: من تقرَّب إليَّ شبراً، تقرَّبتُ منه ذراعاً، ومن تقرّب إليَّ ذراعاً، تقرَّبتُ منه باعاً، ومن أتاني يَمشي، أتيتُه هَروَلةً[1].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب قول الله عزّ وجل: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ حديث رقم (٦٩٧٠) [٦/٢٦٩٤]، كتاب الذكر والدعاء..، حديث رقم (٢٦٧٥) [٤/٢٠٦١] ورواه غيرهما، ونصه: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم وإن تقرّب إلي شبراً تقرّبت إليه ذراعاً وإن تقرّب إلي ذراعاً تقرّبت إليه باعاً وإن أتاني يمشي أتيته هرولة».

قال ـ رضي الله عنه ـ: «فشوق الحق لهؤلاء المقرَّبين مع كونه يراهم، فيحبّ أن يَرَوه».

يعني: بارتفاع حجابية التعيّن من العين، الموجب في زعمه بالبِين في البَين، وبارتفاعه يرتفع الغَين من العين، فَتقَرُّ العين بالعين، فيقرب أين العين من العين، إن شاء الله تعالى.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «ويأبى المقام ذلك، فأشبه قولَه: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمّد: ٣١] مع كونه عالماً، فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلاّ عند الموت، فيَبُلُّ بها شوقَهم إليه، كما قال في حديث التردّد ـ وهو من هذا الباب ـ: «ما تردّدتُ في شيء أنا فاعله تردُّدي في قبض نَسمة عبدي المؤمن يَكره الموتَ، وأنا أكره مَساءتَه، ولا بدّ له من لقائي»[1] يعني ليس ذلك إلاّ بارتفاع الحجاب واندفاع الحُجّاب من الباب. **«فبشّره بلقائه، وما قال له: ولا بدّ له من الموت؛ لئلاّ يَهُمَّه بذكر الموت، ولمّا كان لا يَلقى الله إلاّ بعد الموت ـ كما قال ﷺ: «إنّ أحدكم لا يرى ربَّه حتى يموت»**[2] **ـ لذلك قال تعالى: ولا بدّ له من لقائي، فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة».**

قال العبد: ولأنّ الشوق إنما يكون ممّن أحبّ وشهد محبوبه، ثمّ وقع الفراق، وامتنع الوصال والاعتناق، فينبعث باعثُ طَلَب الاتّحادَ والاشتباك بتقوية ما به الاشتراك، والتعريةِ عمّا به المباينةُ والانفكاك، والتبرئة عن حجاب التعين القاضي على الشائق بالهلاك، المُفضي إلى الارتياب والارتباك، فذلك الانبعاث العشقي لطلب الوصال في الفراق هو الشوق، والاشتياق الذي يزداد ويشتدّ إنّما يكون للقاء خاصّ في عين الشهود والوصال، وهو بارتفاع التعيّن العبدانيّ، وفَنائه في العين الأحدية بالبقاء الربّاني، فيتّسع سَعَة وَطَنه، بعد ضيق عَطَنه، ويرتفع من حضيض تقييده، إلى ذروة إطلاقه وتوحُّده، وإلاّ فهي في الشهود دائماً لربّه، الذي هو متعلّق شوقه ووَجده، وربّه دائم الشهود لعبده، في جميع مراتب قربه وبُعده، شهودَ جمع في جمع، على ما هو عليه الأمر في نفسه، فناء في بقاء، وبقاء في فناء من جهة العبد، وبقاء في بقاء من جهة الربّ.

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الإخبار عما يجب على المرء من الثقة بالله في أحواله. .، حديث رقم (٣٤٧) [٢/٥٨] والطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس، حديث رقم (١٢٧١٩) [١٢/١٤٥] ورواه غيرهم.

(٢) لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

ثمَّ الذي يشهد التعيّنَ نسبةً ذاتية للمتعيِّن، ويراه عينه، ويرى عينه إيّاه، فإنّه دائماً في لقاء وهو في فناء فناءٍ وبقاء بقاءٍ، ولكن هذا النوع من الاشتياق المنسوب إلى الأبرار إنّما يكون بالنسبة إلى من ليس مشهدُه ما ذكرنا.

وأمّا اشتياق العبد البالغُ فإنّه لا يزول مع دوام الشهود، ولا يحول مع اتّصال الوصال والوجود، جعلنا الله وإيّاكم ممّن امتنّ عليه بهذا التجلّي الدائم، إنّه وليّ الوهب والجود.

وأمّا من حيث هذا الاشتياق واللقاء الخاصّ، فشوقه أضعاف أضعاف جمع الشائقين والمتلقّين للقاء ربّ العالمين، وله شوق آخَرُ من حيث أحديّة جمع الشوقين والاشتياقين، أعني شوق أهل الحجاب واشتياقَ أهل الشهود، بمعنى أنّ هذا العبد يموت في عين حياته الدنيا، ويتوفّاه الله إليه، ويلقاه ويلقى ربّه، فيَبُلُّ كلُّ واحد من صاحبه شوقَه، ويشهد كلّ منهما كلاً منهما جمعاً وفرادى في الصور البرزخية النورية والهيئات المثالية والفلكية الصورية التي لا وصول إلى شهود الحق فيها بهذا التعين النقلي السِفلي وبعد ذلك اللقاء والموت عن هذه النشأة، إن اشتاق إلى الحق المتعين في هذه التعينات، وحَجَبه ذلك المقامُ والتعيّن اللائق به عن شهوده هنا، فيردّه الله إليه في هذه النشأة، فأقرّ عينَه به وبشهوده في هذا المقام، وهكذا يداوم على هذين الشوقين والاشتياقين إلى اللقاء، حتى تتّحد الأشواق، وتبقى في شهود أحدية جمع الجمع بين القيد والإطلاق، كما هو الأصل في الأصل، والله وليّ التوفيق بالإطباق والاتّفاق.

قال ـ رضي الله عنه ـ:

«يَحِنّ الحبيب إلى رؤيتي وإنّي إليه أشدُّ حَنينا
وتهفو النفوسُ ويأبى القضا فأشكو الأنينَ ويشكو الأنينا»

يريد ـ رضي الله عنه ـ أنّ الحق يقول على لسانه من حيث المرتبة؛ فإنّ المحبّ للعبد العارف به العالم له فحَنينه عين حنينه إلى محبّه، ولكن حنين الحق ـ القائل: «أحببتُ» ـ إليه أشدُّ، كما بيّنّا في سرّ التقريب العبداني والرباني، من حيث تعيّنه في عين عبده يشتاق ويتقرّب إلى نفسه، ثمّ يجازيه عن شوقه إليه أيضاً، ويقرّ به بالشوق والتقرُّبِ إلى العبد المشتاق المتقرِّب، والمجازاةُ بعشر أمثالها، فيكون شوق الحق إلى العبد أضعافَ أضعاف شوقه إليه، فافهم هذا السرّ أيضاً؛ فإنّه عزيز.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فلمّا أبان أنّه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلاّ إلى نفسه؛ ألا تراه في خلقه على صورته؛ لأنّه من روحه؟ ولمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسمّاة في جسده أخلاطاً، حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ الرطوبةَ الغريزية التي هي مادّة الحرارة الغريزية وبها بقاؤها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ الحرارةَ الغريزية التي هي مركب حياة الروح النفساني، أعني النفسَ الناطقة، فإنّ النفس على صورةٍ نارية، والروحَ في صورة نورية.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولهذا ما كلّم الله موسى إلاّ في صورة النار، وجعل حاجتَه فيها، فلو كانت نشأته طبيعيةً، لكان روحه نوراً وكنى عنه بالنفخ يشير إلى أنّه من نَفَس الرحمٰن فإنّه بهذا النَّفَس ـ الذي هو النفخة ـ ظهر عينه، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى الجوهر النوري، الظاهر بصورة النار، المشتعل لفتيلة جسده ودُهن رطوبته الغريزية المشار إليها في بعض وجوهها بقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النُّور: ٣٥] وإنّما فسَّرتُ قوله: «روحه» بالنفس؛ لأنّ الروح غير متعلّق وإنّما المتعلّق هو النار، والنور محمول في النار، كقيام العقل ـ وهو الروح ـ بالنفس الناطقة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فبَطَن نَفَس الحق فيما كان به الإنسان إنساناً، ثم اشتَقَّ له شخصاً على صورته، فسمّاه امرأة، فظهرت بصورته، فحنّ إليها حَنينَ الشيء إلى نفسه، وحنَّت إليه حنينَ الشيء إلى وَطَنه، فحبِّب إليه النساءُ؛ فإنّ الله أحبَّ مَن خَلَقه على صورته، وأسجد له ملائكته النوريين على عِظَم قدرهم ومنزلتهم وعلوّ نشأتهم الطبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة؛ والصورةُ أعظمُ مناسبةٍ وأجلُّها وأكملُها؛ فإنّها زوج أي شَفَعت وجودَ الحق، كما كانت المرأة شَفَعت بوجودها الرجلَ، فصيَّرته زوجاً، فظهرت الثلاثة: حقٌّ، ورجل، وامرأةٌ، فحنّ الرجل إلى ربّه الذي هو أصله حنينَ المرأة إليه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا كان على صورة ربّه، بل هو صورة ربّه في عصره والحق هوية هذه الصورة وروحُها، فهو بصورته شَفَع الحقَ الواحد الأحد الوتر، فإنّ الإنّية تشفَع الهويةَ، كما يشفع الزوجُ الزوجَ بوجوده.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فصيَّرته زوجاً**» أي شَفَعتِ الزوجةُ الزوجَ، فصيّرته زوجاً؛ لأنّ كل زوج على صورة زوجه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فحبِّب إليه ربُّه النساءَ، كما أحبَّ الله مَن هو على صورته، فما وقع الحُبّ إلاّ لمن تكوَّن عنه، وقد كان حبُّه لمن تكوَّن منه وهو الحق، فلهذا قال: «حُبِّب إليَّ» ولم يقل: أحببتُ من نفسي، لتعلُّق حُبِّه بربّه الذي هو على صورته، حتى في محبّته لامرأته، فإنَّه أحبّها بحبّ الله إيّاه تخلُّقاً إلهياً. ولمّا أحبّ الرجلُ المرأةَ طَلَبَ الوُصلةَ ـ أي غايةَ الوصلة التي تكون في المحبَّة ـ فلم يكون في صورة النشأة العنصرية أعظمُ وصلةً من النكاح، ولهذا تَعُمُّ الشهوة أجزاءه كلَّها، ولذلك أُمر بالاغتسال منه، فعمّت الطهارة كما عمّ الفَناء فيها عند حصول الشهوة، فإنّ الحق غيور على عبده أن يعتقد أنَّه يلتذّ بغيره، فطهَّره بالغُسل، ليرجع بالنظر إليه، فيمن فني فيه؛ إذ لا يكون إلاّ ذاك، فإذا شاهد الرجلُ الحقَّ في المرأة، كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه، شاهده في فاعل، وإذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة مَن تكوَّن عنه، كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتمّ وأكملُ؛ لأنّه يشاهد الحقَ من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصَّةً، فلهذا أحبَّ ـ ﷺ ـ النساءَ؛ لكمال شهود الحق فيهنّ؛ إذ لا يشاهَد الحقُ مجرَّداً عن الموادّ أبداً، فإنّ الله بالذات غنيّ عن العالمين، وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً ولم تكن الشهادة إلاّ في مادّة، فشهود الحق في النساء أعظمُ شهودٍ وأكملُه**».

أي في منفعلٍ حالةَ انفعاله وفِعله، فإنّه جامع لشهود الحق منفعلاً في عين كونه فاعلاً في عين انفعال، فعلاً في عين انفعال، وانفعالاً في فعل، وهاهنا أسرار مُكَتَّمَةٌ، وعلى مَن ليس من أهلها مُحرَّمة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وأعظمُ الوُصلة النكاحُ، وهو نظير التوجّه الإرادي على مَن خلَقه على صورته ليَخلُفه، فيرى فيه نفسَه، فسوّاه وعَدَله، ونَفَخ فيه من روحه الذي هو نَفَسه، فظاهره خلق وباطنه حق، ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنّه ـ تعالى ـ يدبِّر الأمرَ من السماء ـ وهو العلو ـ إلى الأرض وهو أسفلُ سافلين؛ لأنّها أسفلُ الأركان كلِّها**».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى النكاحات الخمسة الكلّية الإلهية الموجبة لإنتاج العوالم المعنوية والروحية والنفسيّة والمثالية والحسيّة على اختلاف صورها، كما مرّت فيما سلف، فاذكر.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وسمّاهنّ بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه، ولذلك قال ـ ﷺ ـ: «حُبِّب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء»[1] ولم يقل: المرأة، فراعى تأخُّرهنّ في الوجود عنه، فإنّ النُسأة هي التأخير، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾** [التوبَة: ٣٧] **والبيعُ بنَسيئة يقول: بتأخير، فلذلك ذكر «النساء» فما أحبّهنّ إلاّ بالمرتبة، فإنّهنّ محلّ الانفعال، فهنّ له كالطبيعة للحق التي فُتح فيها صورُ العالم بالتوجّه الإرادي والأمر الإلهي الذي هو نكاحٌ في عالم الصور العنصرية، وهمّةٌ في عالم الأرواح النورية، وترتيبُ مقدّماتٍ في المعاني للإنتاج، وكلّ ذلك نكاح الفردية الأُولى في كل وجه من هذه الوجوه، فمَن أحبّ النساءَ على هذا الحدّ فهو حبٌّ إلهي، ومن أحبّهنّ على جِهة الشهوة الطبيعية خاصّةً نَقَصه علمُ هذه الشهوةِ، وكان صورةً بلا روح عنده، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذاتَ روح ولكنّها غير مشهودة لمن جاء لامرأته ـ أو لأُنثى حيث كانت ـ لمجرّد الالتذاذ ولكن لا يَدري لمن، فجَهِل من نفسه ما يَجهَل الغيرُ ما لم يُسمِّه هو بلسانٍ حتى يَظهر. كما قال بعضهم:**

صحّ عند الناس أنّي عاشق غيرَ أن لم يعرفوا عشقي لمن

كذلك هذا أحبّ الالتذاذَ، فأحبّ المحلّ الذي يكون فيه وهو المرأة ولكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها، لعلم بمَنِ التذّ ومَنِ التذّ وكان كاملاً».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى شهود الحق في المحلّ الذي فيه يلتذّ عينُه، فلو شهد الحقَ إذ ذاك ـ شهوداً أحدياً جمعياً ـ عينَ الفاعل والمنفعل مع شهوده عدمَ انحصاره وتقيّدِه بالتعيّن في أحدهما أو كليهما معاً أو في الجمع أو الإطلاقِ عن الجمع؛ بل شهوداً مطلقاً عن هذه الاعتبارات والتنزّهِ عنها جمعاً وفرادى، كان حينئذٍ هو ذلك الرجلَ الكاملَ الملتذَّ بالحق في كل عين عين وتعيّنٍ تعيّنٍ، وهو أوحدُ زمانه ونَسِيجُ وحدِهِ في أقرانه وأخدانه، وهو من الكُمَّل أو من نُدُر الأفراد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾** [البَقَرَة: ٢٢٨] **نزل المخلوق على الصورة عن درجة مَن أنشأه على صورته مع كونه على صورته، فبتلك الدرجة ـ التي تميّز بها عنه ـ كان غنيًا عن العالمين وفاعلاً أوّلاً، فإنّ الصورة فاعلٌ ثانٍ، فما له الأوّلية التي للحق، فتميّزت**

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

الأعيان بالمراتب، فأعطى كلَّ شيء خَلقَه، كما أعطى كلَّ ذي حق حقَّه كلُّ عارف، فلهذا كان حُبُّ النساء لمحمّد ـ ﷺ ـ عن تحبُّبٍ إلهي، وإنّ الله أعطى كلَّ شيء خلقه، وهو ـ أي المعطَىٰ ـ عينُ حقه، فما أعطاه إلاّ بالاستحقاق، استحقه بمسمّاه أي بذات ذلك المستحقّ».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنَّ الحق لمّا تعيَّنَ في كل متعيِّن من كلّ زوج عارفٍ وغير عارف، أعطى كلَّ ذي مرتبة ما يستحقه لحقيقته، فأعطى المنفعلَ خلقَه في انفعاله وتأخُّره عن الدرجة وهو حقه، وأعطى كلَّ الفاعل خلقَه كذلك في فاعليّته وتقدّمه وذلك حقّه، وأعطى العارفَ بذلك شهودَ الحق في الكلّ والالتذاذَ به وهو خلقه وحقّه، وأعطى غيرَ العارف خلقَه وهو صورة الالتذاذ بلا روح عنده وذلك حقّه وخلقه.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وإنّما قدَّم النساءَ لأنّهنّ محلُّ الانفعال، كما تقدّمت الطبيعة على مَن وُجد منها بالصورة، وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفَسَ الرحمانيَّ، فإنّه فيه فُتحت صور العالم أعلاه وأسفله لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصّةً.**

وأمّا سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض فذلك سريانٌ آخَرُ ثمَّ إنّه ﵇ غلّب في هذا الخبر التأنيثَ على التذكير؛ لأنّه قصد التهمُّمَ بالنساء فقال: «ثلاث» ولم يقل: «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذُكران إذ فيها ذكر الطِيب وهو مذكّر، وعادة العرب أن تغلّب التذكيرَ على التأنيث، فتقولُ: «الفواطمُ وزيد خرجوا» ولا تقول: خرجنَ فغلّبوا التذكير ـ وإن كان واحداً ـ على التأنيث وإن كنّ جماعةً، وهو عربي، فراعى رسول الله ـ ﷺ ـ المعنى الذي قُصِد به في التحبّب إليه، ما لم يكن يؤثِر حُبّه، «فعلّمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً» فغلّب التأنيثَ على التذكير بقوله: «ثلاث» بغير هاء، فما أعلمه ـ ﷺ ـ بالحقائق، وما أشدَّ رعايتَه للحقوق.

ثمّ إنّه جعل الخاتمة نظيرةَ الأُولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكَّرَ فبدأ بـ«النساء» وختم بـ«الصلاة» وكلتاهما تأنيث، و«الطيب» بينهما كهو في وجوده، فإنّ الرجل مُدرَج بين ذاتٍ ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنَّثين: تأنيثِ ذاتٍ وتأنيثِ حقيقي، كذلك «النساء» تأنيث حقيقي و«الصلاة» تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكَّر بينهما كآدمَ بين الذات الموجود هو عنها وبين حوّاءَ الموجودة عنه.

وإن شئت قلت: «الصفةُ» فمؤنَّثة أيضاً، وإن شئت قلت: «القدرةُ» فمؤنَّثة أيضاً، فكن على أيّ مذهب شئت؛ فإنّك لا تجد إلاّ التأنيث يتقدّم على أنّ أصحاب العلّة الذين جعلوا الحقَ علّةً في وجود العالم والعلّةُ مؤنّثة».

يشير ـ رضي الله عنه ـ في تغليب رسول الله في كلماته الكاملات التامّة، وعباراته العالية العامّة التأنيث على التذكير مع كونه ـ ﷺ ـ من أنفس أنفُس العرب وغايةُ رعاية العرب لَعكس ذلك في تغليب التذكير على التأنيث إلى أنّ ذلك لكمال تحقّقه ـ ﷺ ـ بعلم الحقائق ونهاية عنايته برعاية الحقوق، وذلك، الأصلُ في الكلّ الأَمّ، والتأنيث في الأم.

ثمّ إنّ أُمّ الأُمّهات وأصل الأُصول ـ الذي ما فوقه فوقٌ ـ هي العين أو الحقيقة أو الذات المطلقة ـ تباركت وتعالت ـ وقد وقعت صورة التأنيث في هذه الألفاظ كلِّها، وإن كانت هذه الأُمّ من جهة المعنى أباً، ولكنّ الحقيقة تجمع بالذات بين الفعل والانفعال الذاتيين الحقيقيين، فهي أمّ باعتبارين وأب أيضاً باعتبارين، فإنّ العين المطلقة أو الحقيقة أو الذات ـ تباركت وتعالت ـ تقتضي لحقيقتها الجمعَ بين التعيّن واللاتعيّن، فيتحقّق لها بهذين الاعتبارين كما مرّ مِراراً نسبتا الظهور والبطون فهي الموصوفة بهما معاً، والعينُ أو الحقيقة هي المتعيِّنة بالتعيّن الأوّل، واللامتعيِّنة في اللاتعين وبه، وأحدية العين تقتضي الاعتدال، أعني بين الفعل والانفعال.

ثمّ التعيّن بظهور الذاتي يقتضي أن يكون مسبوقاً باللاتعين والإطلاق، وكلُّ مسبوقٍ بأصل يستند إليه، فإنّه منفعل عن ذلك الأصل ومَظهرٌ له ولا بدّ، والمتعيِّن بالتعين الأوّل من العين المطلقة عن نسبتَي التعيّن واللاتعينِ فهو منفعل من كونه متعيِّناً عن نفسه من كونه مطلقاً، وأمّا اللاتعين فإن اعتبرناه بمعنى سلب التعيّن، فإنّ المعرفة بذلك متوقّفة على التعيّن؛ إذ لولا التعيّن لما تحقّق اللاتعينُ في العلم، فهو في العلم منفعل التحقّق عن المتعيِّن بالتعيّن الأوّل والمتعيِّنِ به، وإلاّ تعيَّنَ باعتبارين لتحقّق الفعل لكلٍّ منها من حيث تحقّق الانفعال للآخر، ومن كون العين المطلقة تقتضي اللاتعيّنَ والتعيّن معاً دائماً، فإنّها تتعيّن وتظهر بالتعيّن الأوّل عن بطونها في اللاتعيّن وغيبها الذاتي إلى شهادتها الكبرى الأولى، وكلُّ مظهر ومَجلىً ـ من كونه معيِّناً مقيِّداً للمطلق بخصوصيّة ـ فاعل لتقييد المطلق وتعيين غير المتعيِّن بتكييفه، فصدق من هذا الوجه للمتعيِّن والتعيّن الفعلُ والتأثيرُ في غير المتعيّن المطلق عن التعيّن واللاتعيّن من قبوله لذلك، والانفعالُ لذلك المطلق، فصدقت الأُمومة والأُبوّة من حيث الفعل والانفعال للحقيقة.

ولهذا السرّ صحّ التأنيث في الحقيقة أو العين أو الذات، فتحقَّق أنّ الحقيقة الأصليّة ـ التي هي مَحتِدُ الحقيقة الإنسانية ـ تَقبل لحقيقتها الفعلَ والانفعالَ والظهورَ والبطونَ؛ فإنّ هذه النِسَبَ شؤونها الذاتية، فلا تحول ولا تزول، والحقيقة الأحديةَ الجمعيةَ توجب البرزخيةَ الجامعة بين الإطلاق والتقييد، والتعيّنِ واللاتعيّن، والظهور والبطون، والفعل والانفعال، والبرزخية الإنسانية المشار إليها أيضاً منفعلة عن العين بين التعيّن الأوّل ولا تعيُّن الذات جامعاً لهما وفاصلاً بينهما ظاهراً بتثليث فرديته الأُولى التي هي مَحتِدُ نشأته وأصلُ وجوده، صلّى الله عليه، والتأنيثُ نعت للمنفعل، ذاتيّ، والتذكير كذلك وصف للفاعل، والأمر بين حقٍ باطنٍ أو ظاهرٍ، وخلقٍ باطنٍ أو ظاهرٍ كذلك في مقامَي الأوّلية والآخِرية بنسبتي الظهور والبطون، أو الغيب والشهادة، والحقيقةُ واحدة في الكلّ، والفعلُ والانفعال صادقان لها في جميع هذه النِسَب ـ أعني الظاهريةَ والباطنية، والغيب والشهادة، والخلقية والحقيّة، والربَّ والعبدَ ـ بالذات من حيث أحدية العين، فالبرزخ الجامع فاعل بين منفعلين كالتذكير بين تأنيثين، فأظهر ـ ﷺ ـ هذه الأسرار والحقائق ـ من كونه أُوتيَ جوامعَ الكلم ـ في جميع أقواله وأفعاله، وراعى الفرديةَ كذلك في الكلّ، فقدَّم التأنيث الحقيقيَّ الذي للذات أو الحقيقة أو العين أو الإلهية أو الربوبيةِ أو الصفةِ أو العلّة على اختلاف المشاهد والنظر، وأخَّرَ التأنيث أيضاً في الصلاة من حيث اللفظ وأدرج الطِيبَ ـ مذكَّراً ـ بين مؤنَّثين، فما أعلمه ـ ﷺ ـ كما ذَكر، ـ رضي الله عنه ـ بالحقائق، فاعلم ذلك؛ فإنّ هذه المباحثَ ـ وإن تكرَّر ذكرها في هذا الكتاب ـ فهي على صعوبتها عند من لم تنكشف له حقيقةً، والله الموفّق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا حكمة الطيب وجعلِهِ بعد «النساء» فلما في النساء من روائح التكوين، فإنّه أطيب الطيب عناقُ الحبيب، كذا قالوا في المَثَل السائر، ولمّا خُلق عبداً بالأصالة، لم يرفع رأساً قطُّ إلى السيادة، بل لم يزَل ساجداً واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كوَّن الله عنه ما كوَّن، فأعطاه رتبةَ الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيّبة، فحُبِّب إليه الطِيبُ، فلذلك جعله بعد «النساء» فراعى الدرجاتِ التي للحق في قوله: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ﴾ [غافر: ١٥] لاستوائه عليه باسمه «الرحمٰن» فلا يبقى فيمن حواه العرش مَن لا تُصيبه الرحمةُ الإلهية، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ١٥٦] والعرش وَسِع كلّ شيء والمستوي الرحمٰن فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالَم، كما قدّمنا في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكّي، وقد جَعل الطيبَ تعالى في هذا الالتحام النكاحي**

في براءة عائشة فقال: ﴿ٱلۡخَبِيثَٰتُ لِلۡخَبِيثِينَ وَٱلۡخَبِيثُونَ لِلۡخَبِيثَٰتِۖ وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِۚ أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَۖ﴾ [النُّور: ٢٦] فجَعل روائحهم طيّبة وأقوالهم صادقة؛ لأنّ القول نفس وهو عين الرائحة، فيخرج بالخبيث والطيّب على حسب ما يظهر به في صورة النطق، فمن حيث هو إلهيّ بالأصالة كلُّه طيّبٌ، فهو طيّبٌ ومن حيث ما يُحمد ويذمّ، فهو طيّب وخبيث، فقال في خُبث الثُوم: «شجرة أكرهُ ريحَها»[1] ولم يقل: أكرهها، فالعين لا تُكره وإنّما يُكره ما يظهر منها، والكراهة لذلك، إمّا عرفاً بملاءمة طبع أو غرضٍ أو شرع أو نقص عن كمال مطلوب، وما ثَمَّ غيرُ ما ذكرناه».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّه من حيث برزخيته الجامعة لمّا كان منفعلاً عن عين العين الجامعة ببرزخيته وفعله وانفعاله، ظهر ـ ﷺ ـ بتحقّق العبدانية المنفعلة بالأصالة عن الربوبيّة الفعّالة المؤثّرة، ولم يظهر بالربوبية والسيادة، فآتاه الله الفعلَ من عين العين، فتساوى فيه طرفا الفعل والانفعال، فكان قاب قوسَي بَحر الوجوب والإمكان بوجوده، كما كان جامعاً بين التعين واللاتعين برتبته، وأُوتي السيادةَ العظمى لِما تحقّق بالعبودة الكاملة الكبرى، فكان فاعليته في عالم الأنفاس لكونه أُوتي جوامع الكلم، وهي هيئات اجتماعية نَفسية بحقائق الحروف كما علمت، فلهذا حُبِّب الطِيبُ إليه، وتأخيرُه عن «النساء» ـ كشفاً ـ من حيث إنّ النَفس متأخّر عن الأصل والأُمّ الذي هو المتعيِّن الأوّل الذاتي، وأوّلُ ما تعيَّن وخرج من غير انتقال عن هذا الأُمّ هو النفس الذي نفَّس الله عن الحقائق كلِّها به، فظهرت به، فهو مسبوق بالمتنفِّس بذلك النَفَس المنفِّس عن نفْسه وعمّا في نفْسه، كما مرَّ، فتذكَّر.

ثمَّ الكراهة والطِيب المتقابلان عارضان على حقيقة النَفَس من جِهة المتنفِّس والمحلّ القابل، فهو من حيث الأصالة النَفَسية طيِّب كلُّه، ثمَّ غير الطيّب والطيّب بحسب المُدرِك والمدرَك، فيُحمد ويُذمّ، ويُكره ويُحَبّ بحسب القابل ومزاجه، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولمّا انقسم الأمر إلى خبيث وطيّب ـ كما قرّرناه ـ حبِّب إليه الطَيّب دون الخبيث، ووصف الملائكةَ بأنّها تتأذّى بالروائح الخبيثة؛ لما في هذه النشأة العنصرية من التعفين، فإنّه مخلوق من صلصال من حَماءٍ مسنونٍ، أي**

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب نهي من أكل ثوماً أو بصلاً. .، حديث رقم (٥٦٥) [١/ ٣٩٥] وابن خزيمة في صحيحه، باب الدليل على أن النهي عن ذلك لتأذّي الناس بريحه. .، حديث رقم (١٦٦٧) [٣/ ٨٤] ورواه غيرهما.

متغيِّر الريح، فتَكرهه الملائكةُ بالذات، كما أنّ مزاج الجُعَل يتضرّر برائحة الوَرد وهي من الروائح الطيّبة، فليس ريح الورد عند الجُعَل بريح طيّبة. ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورةً، أضرَّ به الحقُّ إذا سمعه وسُرَّ بالباطل وهو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِٱللَّهِ﴾ [العَنكبوت: ٥٢] ووصفهم بالخسران، قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البَقَرَة: ٢٧] ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الأنعَام: ١٢]، فإنّه من لم يُدرك الطيّبَ من الخبيث، فلا إدراك له، فما حبِّب إلى رسول الله إلاّ الطيّب من كل شيء وما ثَمَّ إلاّ هو، وهل يُتصوّر أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلاّ الطيّبَ من كلّ شيء ولا يعرفُ الخبيثَ أم لا؟ قلنا: هذا لا يكون؛ فإنّا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالَم منه، وهو الحق، فوجدناه يكره ويُحبّ، ليس الخبيث إلاّ ما يُكرَه والطيّبُ إلاّ ما يُحَبّ، فالعالَم على صورة الحق والإنسان على الصورتين، فلا يكون ثَمَّ مزاج لا يُدرِك إلاّ الأمر الواحد من كل شيء، بلى ثَمّ مزاج يدرك الطيّب من الخبيث مع علمه بأنّه خبيث بالذوق، طيّب من غير الذوق، فيشغله إدراكُ الطيّب منه عن الإحساس بخبثه، هذا قد يكون، وأمّا رفع الخبيث من العالم ـ أي من الكون ـ فإنّه لا يصحّ».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى ارتفاع الخبيث عن الإدراك، وإلاّ فمن حيث أعيان الأشياء وما به هي هي، ومن حيث الوجود الحق المتعين بكل شيء فليس شيء في العالم خبيثاً وما يكون بعض الأُمور طيّباً أو خبيثاً عند الحق فذلك من حيث تعيّنه في مرتبة مّا، فيطيب له ما يشاكل الحالَ والوصف والنعت الخصيصَ بتلك المرتبة، وتكره أيضاً كذلك من حيث هي ما يضارّها ويناقضها ويباينها وينافيها لا غير، والكلُ ـ من حيث هو هو ـ طيِّب له وعنده، وهو عند الكلّ طيّب كلُّه، كما مرَّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ورحمة الله في الخبيث والطيِّب»** يعني بالنسبة والإضافة.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«والخبيث عند نفسه طيّب، والطيب عنده خبيث، فما ثَمَّ شيء طيّب إلاّ وهو من وجه في حقِّ مزاجٍ مَا خبيث، وكذلك بالعكس.**

وأمّا الثالثة التي بها كملت الفردية فالصلاةُ، فقال: «وجُعلت قرّةُ عيني في الصلاة» لأنّها مشاهَدة».

يعني ـ رضي الله عنه ـ أنّ قرّة عين الحبيب بمشاهدة الحبيب.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وذلك لأنّها مناجاة بين الله وبين عبده»** يعني الصلاة **«كما قال: ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٥٢] وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده**

بنصفين، فنصفها لله ونصفها للعبد، كما ورد في الخبر الصحيح عن الله ـ تعالى ـ: أنه قَسَمت الصلاةَ بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، يقول العبد: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ①﴾ [الفَاتِحَة: ١] **يقول الله: ذكرني عبدي. يقول العبد:** ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ②﴾ [الفَاتِحَة: ٢] **يقول الله: حمَدني عبدي. يقول العبد:** ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ③﴾ [الفَاتِحَة: ٣] **يقول الله: أثنى عليَّ عبدي. يقول العبد:** ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④﴾ [الفَاتِحَة: ٤] **يقول الله: فوَّض إليَّ عبدي، فهذا النصف كلُّه لله ـ تعالى ـ خالص. ثم يقول العبد:** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤﴾ [الفَاتِحَة: ٥] **يقول الله: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل[1]، فأوقع الاشتراكَ في هذه الآية. يقول العبد:** ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفَاتِحَة: ٦، ٧] **السورةَ يقول الله: هؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل، فخَلَص هؤلاء لعبده، كما خَلَص الأُولى له تعالى، فعلم من هذا وجوبُ قراءة «الحمد لله ربّ العالمين» فمن لم يقرأها، فما صلّى الصلاةَ المقسومةَ بين الله وبين عبده».**

قال العبد: لمّا ذكر الله تعالى على لسان رسوله الصادق ـ ﷺ ـ في أوّل الحديث الصحيح نقلاً وعقلاً وكشفاً: يقول العبد: «بسم الله الرحمٰن الرحيم» فهو دليل لنا وللشافعي ـ رحمه الله ـ أنّ «بسم الله الرحمٰن الرحيم» من الفاتحة، ولا سيّما ويعضدنا في الاستدلال بذلك قوله ﷺ: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»[2] مع ما ذُكر في هذا الحديث على لسان رسول الله ـ ﷺ ـ «قسمْت الصلاة بيني وبين عبدي».

ولمّا تمّم التقسيمَ في الفاتحة بل الفاتحة هي الصلاة المقسومة ومن لم يقرأها، فلا صلاة له؛ وأيضاً لمّا كان الافتتاح شرعاً في كل أمر إنّما هو بالبَسمَلة، ومن لم يبدأ بها في أمره، فهو أبترُ، والفاتحة مبدأ كتاب الله، فالأحقّ والأحرى عقلاً أن تكون البسملة آيةً من الفاتحة بدأ بها الله أوّلَ هذه السورة التي افتتح بها كتابه الكريم،

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب وجوب قراءة الفاتحة. . ، حديث رقم (٣٩٥) [١/٢٩٦] والنسائي في السنن الكبرى، باب فضل فاتحة الكتاب، حديث رقم (٨٠١٣) [٨٠١٣] ورواه غيرهما.

(٢) رواه الترمذي في سننه، باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، حديث رقم (٢٤٧) [٢/٢٥] والبيهقي في سننه الصغرى، باب فرض الصلاة. . ، حديث رقم (٣٥٥) [١/٢٣٦] ورواه في سننه الكبرى برقم (٢٣٠٦) [٢/٦٣] باب من قال: يقتصر في الأخريين. . ، ورواه غيرهما.

وسمّاها فاتحة الكتاب. وفي ترجيح ما ذهبنا إليه دلائلُ شرعية ليس هذا موضعَ ذكرها، نذكرها في كتاب الفقه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الحق الذي قسمَ الصلاة بينه وبين عبده نصفين، فهو الحق المعبود المعتقَد في العقيدة الإسلاميّة وغيرها؛ وذلك لأنّ الإله الذي في قبلة المصلّي ـ كما قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ [البَقَرَة: ١١٥] ـ هو الذي قسم الصلاة وهو الإله المعتقد وأنّ الله الذي هو ربّ العالمين غير منحصر في قبلة المصلّي، فإنّه كما قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] و﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَديد: ٤]، فانظر التثليث والفردية في أُمّ الكتاب الذي خُصَّ به محمّد ﷺ فإنّ القسم الأوّل منه يختصّ بالحق، والأخير يختصّ بالكون أو العبد، وما بينهما مشترك بين الحق والعبد.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولمّا كانت مناجاةً»** يعني الصلاة **«فهي ذِكر، ومَن ذكر الحقَ، فقد جالس الحقَ، وجالسه الحقُ، فإنّه صحّ في الخبر الإلهي أنّه قال: أنا جليس مَن ذكرني**[1]. **ومَن جالس مَن ذكره ـ وهو ذو بصر ـ رأى جليسه، فهذه مشاهَدة ورؤية، فإن لم يكن ذا بصر، لم يَرَه، فمن هنا يعلم المصلّي رتبته، هل يرى الحق هذه الرؤيةَ في الصلاة أم لا؟ فإن لم يَرَه، فليعبده بالإيمان كأنّه يراه، فيخيّله في قبلته عند مناجاته، ويُلقي السمعَ لما يَرِد به عليه من الحق، فإن كان إماماً لعالمه الخاصّ به وللملائكة المصلّين معه ـ فإنّ كلّ مصلٍّ فهو إمام بلا شكّ، فإنّ الملائكة يصلّون خلفَ العبد إذا صلّى وحده، كما ورد في الخبر ـ فقد حَصَل له رتبةُ الرسول في الصلاة ـ وهي النيابة عن الله ـ إذا قال: سمع الله لمن حمده، فيُخبر نفسه ومَن خلفَه بأنّ الله قد سمعه، فتقول الملائكة والحاضرون: ربَّنا لك الحمد، فإنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، فانظر علوَّ رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها، فمن لم يحصِّل درجة الرؤية في الصلاة، فما بلغ غايتَها، ولا كان له فيها قرّةُ عين، لأنّه لم يَرَ مَن يناجيه، فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها، فما هو ممّن ألقى السمعَ، ومن لم يحضر فيها مع ربّه مع كونه لم يسمع ولم يَرَ، فليس بمصلٍّ أصلاً، ولا هو ممّن ألقى السمع وهو شهيد».**

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، الرجل يذكر الله وهو على الخلاء..، حديث رقم (١٢٢٤) [١/١٠٨] والبيهقي في شعب الإيمان، الفصل الثاني في ذكر آثار..، حديث رقم (٦٨٠) [١/٤٥١] ورواه غيرهما.

قال العبد: الرؤية والشهود والسماع من العبد المصلّي للحق، قد تكون ببصر الإيمان، وقد تكون ببصر البصيرة والفهم، وقد تكون بالرؤية البصرية، فيتمثّل الحق متجلّياً مشهوداً له، قاسماً للصلاة بينه وبين عبده، وقد يَجمع هذه كلَّها للعبد الكامل أو الفرد النادر، وقد ينفرد كلّ واحد منها بواحد واحد منها، وهكذا في السمع، والذي يُجمع له بين الكلّ فهو أكملُ الكلّ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**وما ثَمَّ عبادة تمنع من التصرّف في غيرها ـ ما دامت ـ سِوى الصلاةِ، وذكرُ الله فيها أكبرُ ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال، وقد ذكرنا صفةَ الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المَكّيَة كيف تكون، لأنّ الله يقول:** ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العَنكبوت: ٤٥] **لأنّه شُرع للمصلّي أن لا يتصرّف في غير هذه العبادة ما دام فيها ويقالُ له مصلٍّ و**﴿وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾ [العَنكبوت: ٤٥] **يعني فيها، أي الذكرُ الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله، والثناءُ عليه أكبرُ من ذكر العبد ربَّه فيها؛ لأنّ الكبرياء لله تعالى. ولذلك قال:** ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ﴾ [العَنكبوت: ٤٥] **وقال:** ﴿أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾ [ق: ٣٧] **وإلقاؤه السمعَ هو لما يكون من ذكر الله إيّاه فيها، ومن ذلك أنّ الوجود لمّا كان من حركةٍ معقولة نَقلت العالَم من العدم إلى الوجود، عمّت الصلاةُ جميعَ الحركات وهي ثلاث: حركةٌ مستقيمة وهي حال قيام المصلّي، وحركة أُفقيّة وهي حالُ ركوع المصلّي، وحركة منكوسة وهي حال سجوده، فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أُفقية، وحركة النبات منكوسة وليس للجماد حركة من ذاته، فإذا تحرّك حجر فإنّما يتحرّك بغيره**».

يتحرّك الإنسان دورياً بالإرادة، ولكنّه بالطبع يتحرّك في نموّه على استقامة قامته، والحيوانُ يتحرّك في نشئه بالطبيعة أُفقياً، والنباتُ يتحرّك بطبيعته منكوساً بالعروق بالأصالة، ثم يتحرّك حركةً فرعية على عكس حركته الأصلية منكوساً أيضاً، فيُظنّ أنّ له حركةً مستقيمةً وليس ذلك كذلك، فإنّ حركته الأصلية منكوسة، فإنّ أصله ثابت في الأرض وإن كان فرعه في ظاهر الأرض إلى السماء.

ثمّ اعلم: أنّ الوجود الكونيّ، لمّا كان عن حركةٍ معقولة من حقيقة العالم، خرجت بها من العدم العيني إلى الشهود الوجودي، فكانت حركة الوجود على ثلاثة أنحاء من الحركات المعقولة الأُولى ـ كما مرّ في سرّ الألف ـ: حركةِ تنزُّلٍ ونَدلٍ من الفوق إلى التحت وهي حركة منكوسة لإيجاد عالَم السِفل وهو الكون، وحركةٍ من التحت إلى الفوق وهي حركة مستقيمة لإيجاد عوالم الأسماء الإلهية والنِسَب؛ فإنّها

إنّما توجَد بوجود الكون ويندرج فيه الحركةُ المعراجية لإيجاد الأرواح والأنفس، والحركة الجمعية لإيجاد العالَم الإنساني الجمعي.

هذا في صلاة الحق، الخصيصة به ـ وهو التجلّي الإيجادي ـ وكذلك في صلاة العبد وهو الوصل والارتباط من قبل العبد بالحق، فتمّت بهذه الحركاتِ الثلاث القيامُ والركوع والسجود، هذا في أفعاله، وكذلك في أقواله. كما مرّ في الفاتحة، فانظر سرَّ الفردية والتثليثِ سارياً في هذا القسم الأخير الذي به تتمّ الفرديةُ المحمدية ما أَلْطَفَها وما أشرفه لمن عقل.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وأمّا قوله: «وجُعلت قرّةُ عيني في الصلاة» ولم يَنسب الجعلَ إلى نفسه، فإنّ تجلّي الحق للمصلّي إنّما هو راجع إليه ـ تعالى ـ لا إلى المصلّي فإنّه لو لم يذكره بهذه الصفة عن نفسه، لأَمَرَهُ بالصلاة على غير تَجَلٍّ منه له، فلمّا كان ذلك منه بطريق الامتنان، فقال: «وجُعلت قرّةُ عيني في الصلاة» وليست إلاّ مشاهدةَ المحبوب، التي تَقَرُّ بها عينُ المحبِّ ـ من الاستقرار ـ فيستقرّ العين عند رؤيته، فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: في شيء موجود، فعُلّقت المشيّة بوجوده من قولهم: كل شيء بشيئيّته أي بمشيئته. و«غير شيء» ما لم يتعلّق به المشيَّة من النِسَب.

وقوله: «من الاستقرار» لطيفة، وذلك أنّ العبد إنّما يكون قرير العين إذا شاهد عين حبيبه؛ لقرار عينه بعين الحق حين المشاهدة، فلا يشاهد سِواه، ويفنى هو عن نفسه وعن كل ما يسمّى سوى الحق في هذا الشهود، وعلى هذا القرار يثبت.

وتَقَرُّ ـ بفتح القاف ـ إذا ابتهج برؤية ما يَسرُّه. وقَرَّ يقِرّ ـ بكسر القاف ـ إذا ثبت، وإنّما يقرّ عين المحبّ إذا ثبت لمشاهدته محبوبَه ببقاء عين الحق وفناء عين العبد فيه عن حجابية تعيّن غيريته واتّحاد بقائه ببقاء الحق، وهذا الشهود فوق اللقاء المنتظَر الموعود؛ لأنّ اللقاء يقتضي الاثنينيّة، وهذا الشهودَ يقتضي أحدية العين، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولذلك نُهي عن الالتفات في الصلاة؛ فإنّ الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد، فيَحرمَهُ مشاهدةَ محبوبه، بل لو كان محبوبَ هذا الملتفت، ما التفت إلى غير قبلته بوجهه».**

يعني ـ رضي الله عنه ـ: إن وقع التفاتٌ بعينه في جهة القبلة من غير لَيٍّ لوجهه إلى جهةٍ غير القبلة، فإنّ الحق قد يعفو عنه، إذ هو في قبلته ولم يلتفت مُعرضاً عن القبلة إلى غيرها.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «والإنسان يعلم حالَه في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصّة أم لا؟ فإنّ ﴿ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ [القِيَامَة: ١٤]﴿وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾﴾ [القِيَامَة: ١٥] فهو يَعرف كذبه من صدقه في نفسه؛ لأنّ الشيء لا يجهل حالَه؛ فإنّ حالَه له ذوقيّ. ثمّ إنّ مسمّى الصلاة، له قسمة أُخرى؛ فإنّه ـ تعالى ـ أمرنا أن نصلّي له، وأخبرنا أنّه يصلّي علينا فالصلاة منّا ومنه، فإذا كان هو المصلّي، فإنّما يصلّي باسمه «الآخِر» فيتأخّر عن وجود العبد، وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه، بنظره الفكري أو بتقليده، وهو الإله المعتقَد، ويتنوّع بحسب ما قام بذلك المحلّ من الاستعداد، كما قال الجُنَيد ـ رحمة الله عليه ـ حين سئل عن المعرفة بالله والعارف، فقال: لون الماء لون إنائه. وهو جواب سادّ، أخبر عن الأمر بما هو عليه، فهذا هو الله الذي يصلّي علينا».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ المصلّي هو التابع للمُجلّي، وهو عبارة عن كون التجلّي بحسب المتجلَّى له؛ فإنّ تعيُّن الوجود الحق وظهورَه في تجلّيه إنّما يكون بحسب خصوص قابليّة المتجلَّى له، كما أشار إليه الأُستاذ بقوله: «لون الماء لون إنائه» يعني ليس للحق صورة معيَّنة تسمّى، فتميّزه عن صورة أُخرى، كالماء لا لون له، ولكنّ لون الماء يتلوّن بحسب لون إنائه، فإنّ الحق لذاته يقتضي القبولَ لكل نعت والظهورَ بكل وصف بحسب الواصف والحاكم والعالم به، فإن كان العالم صاحبَ اعتقادٍ جزئي نِسبي، ظهر في معتقَده، ومَن لا حسبان له في علمه بالله، بحسب عقدٍ معيَّن ولم يتقيَّد في معرفته وشهوده بعقيدةٍ معيَّنة دون غيره، بل يكون علمه ومعرفته بالله وشهودُه له إحاطتَه بالجميع بحيث لا يشذُّ عنه صورة إلاّ وعنده له وجه حقيقةً، وَسِع الحقَ وغَمَره بتجلّيه وأنانيَّته كما قال ـ رضي الله عنه ـ:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا شَهِدتُ جميعَ ما اعتقدوا

فذلك هو العارف العالم الذي لا لون له يخرج الماء إلى ذلك اللون ويكسِبه ما ليس له إلاّ فيه لا في نفسه، وفي قوله ـ رحمة الله عليه ـ دلالة على أنّ سائله لم يكن إلاّ صاحبَ عقدٍ معيَّن، فأجابه الجنيد بجوابٍ كلّي يفيد الكلَّ معرفةً بالمعرفة بالله، فرقاه إلى ما فوقَ معتقَده؛ فإنّ من كان على ما ذكرنا لا لون له، فيظهر الحق بحسبه، كما هو ـ تعالى ـ في نفسه، ولقد أشرت إلى هذا المقام بأبيات وردت عقيبَ شهود كلّي وفَناء حقيقي، اتّفق في عشر ذي الحِجّة، خلوت بالحق في بيت الخلوة الذي للجنيد عليه السلام بمحروسة «دار السلام»، وهي كثيرة منها في المقام، شعر:

حرام علـى عيـنـي مُعـايَـنـةُ الـسـوى — وحلَّ دمي إن كان غيرك في عيني
لقد كنتَ عيني حيث كنتُ ولم أكن — وكنتَ عن الأغيار في عزة الصَون
فكن لك بي لا لي كما كنتَ دائماً — أكن لك عينَ الكلّ فيك بلا كَوني
فلا «أينَ» يَحويني ولا «كَيفَ» حاصري — ولا في هيولى الكلِّ منحصر عيني
يـقـولـون: لـون الـمـاء لـون إنـائـه — أنـا الآنَ مـن مـاءِ إنـاءِ بـلا لـون

والله الموفِّق المؤيّد للمؤيَّد الموفَّق.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«فإذا صلّينا نحن، كان لنا الاسم «الآخِرُ» فكنّا فيه ـ كما ذكرناه ـ في حالَ مَن له هذا الاسم، فنكون عنده بحسب حالنا فلا ينظر إلينا إلاّ بصورة ما جئناه بها، فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحَلبَة»**.

وذلك لأنّ مرآة الحق تُظهرنا على ما نحن عليه، فما نكون عنده إلاّ بحسب حالنا في صلاتنا، ولو كنّا فيها بحسبه، فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال والرسوخ.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«وقوله: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النُّور: ٤١] أي رتبتَه في التأخّر في عبادة ربّه وتسبيحهِ الذي يعطيه من التنزيه استعدادهُ، فما من شيء إلاّ وهو يسبّح بحمد ربّه الحليم الغفور»**.

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ للأشياء ـ في تأخّر وجودها عن ربّها بمظهريّاتها له أو ظهورها فيه ـ حكمين:

أحدهما ثبوتي والآخر سلبي فالسلبي هو الذي يُسلَب ويُنفى به عن الحق ما هي عليه من التقيّد والنقائص ونقائض الكمالات، وهو تنزيهها للحق وتسبيحُها من النقائص التي هي عليها.

والحكم الآخر: إثبات الكمالات التي هي عليها للحق على الوجه الأكمل الأليق بجنابه ـ تعالى ـ على ما مرَّ مراراً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«ولذلك لا نفقه تسبيح العالَم على التفصيل واحداً واحداً. وثَمَّ قرينة بعود الضمير فيها على العبد المسبِّح في قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٤٤] أي بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: «بِحَمدِهِ» يعود على «الشيء» أو بـ«الثناء» الذي يكون عليه»**.

يعني ـ رضي الله عنه ـ: لمّا كان كلّ شيء ـ كما ذكرنا ـ مشتملاً على محامدَ وكمالاتٍ خصيصةٍ به، ولا تظهر تلك المحامدُ على الوجه الذي ظهرت فيه إلاّ منه وبه لا من غيره وفي سواه، مستوعباً أيضاً لكمالات يشترك فيها مع غيره، فهو يَحمد عينَ وجوده الظاهر فيه بتلك الكمالات، بل يحمد بوجوده الخاصّ به عينَه الثابتةَ وحقيقتَه التي هذه المحامدُ نِسَبُها ولوازمها، كانت كامنةً في عينها الغيبي، فأظهرها الوجود الحق لها ووصفها وعرَّفها بها فيه أوله، فإذن لم يحمد كلُّ شيء بذاته ووجوده إلاّ نفسه، فإليه يعود الضمير في قوله: ﴿يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وأمّا تسبيحه ـ وهو تنزيهه عن نقائص كَونيَّةٍ ـ فيكون بمعنى نفي النقص مطلقاً، أي كل ما ظهر به النقائصُ النسبيَّة المتوهَّمةُ كمالاتٍ حقّيَّةً خَفيَّةً نسبيةً للوجود والعين بالنسبة إلى ذلك، فينزِّه وجوده وحقيقته جمعاً وفرادى عمّا توهّمه متوهِّمُ النقص فيه؛ إذ لا نقص إلاّ بالنسبة والإضافة، ولكن ظهور الوجود في حقيقة الشيء هو كذلك، وذلك درجة أو مرتبة لتجلّي الوجود أو ظهور تلك العين والحقيقة في الوجود الحق بحسبه كذلك ليس إلاّ على هذا الوجه، ولكنّ الناظر بنظره الوهمي يرى ذلك ـ بالنسبة إلى ظهورٍ آخَرَ في مَظهر ومرآة أُخرى ـ نقصاً، فليس في الوجود نقص حقيقي، بل بالنسبة والإضافة في وهم المتوهِّم أو في التخيّل أو التعقّل لا غير، ومقتضى التحقيق أنّه لمّا كان للوجود الحق صَلاحيةُ الظهور بتلك المحامد التي ذلك الشيء عليها، وقبولُ الظهور لتلك الأحكام ـ التي تُوهِم النقصَ من حيث التعيّن والظهور ـ ذاتيًا، كانت المحامد والمَذامُّ المتوهَّمة عائدةً على الوجود الحق بالأصالة في الحقيقة، فاحتمل الضميرُ في قوله: ﴿يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤] الوجهين معاً، فافهم.

قال ـ رضي الله عنه ـ: **«كما قلنا في المعتقِد: إنّه إنّما يُثني على الإله الذي في معتقده وربط به نفسه، وما كان ـ من عمل ـ فهو راجع إليه فما أثنى إلاّ على نفسه، فإنّه مَن مدح الصنعةَ فإنّما يمدح الصانع بلا شكّ، فإنّ حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها، وإلهُ المعتقِد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعته، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه، ولهذا يَذمّ معتقَدَ غيره، ولو أنصف، لم يكن له ذلك إلاّ أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهل بلا شكّ في ذلك؛ لاعتراضه على غيره، فما اعتقده في الله؛ إذ لو عرف ما قال الجنيد: «لون الماء لون إنائه» لسلّم لكلّ ذي اعتقادٍ ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكلِّ معتقَد».**

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الضمير في قوله: «بِحَمدِهِ» من ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤] ـ الراجعَ إلى المسبِّح المعتقد ـ لا يصلح أن يكون راجعاً

إلى الله ـ إلاّ من حيث الوجه المحقَّق الذي ذكرنا ـ ولا إلى ما اعتقده؛ فإنّ صورة معتقَده مصنوعة له ومخلوقة له كذلك، وليست لموجد الأشياء الذي يجب له التسبيح؛ فإنّ الله أخبر عن نفسه بأنّه ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠] فإنّ كل معتقِد خاصّ فإنّما يصفه بصفة كمالٍ هو عليه لا غير؛ إذ لا يَعرف غيرَ ذلك الوصف، وأخبر أنّه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] وكلّ ذي اعتقاد فإنّه محيط بصورة معتقَده، وأخبر تعالى أيضاً في كتابه الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فُصِّلَت: ٤٢] على خلاف ما هو عليه معتقَده، وذلك لأنّ المنزِّه بالتنزيه العقلي صوَّر في اعتقاده صورةً ليست بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا كذا ولا كذا، وكذلك المشبِّه حصره فيما شبّهه به وهو محيط بما صوّره؛ لأنّه مصنوعه، وصورةُ معتقَد كلٍّ منهما محدودة بما يباين الآخَرَ ويَتميَّز عنه، وكل متميِّز عن غيره متناهي الحدود إلى ذلك الغير، ومحدود بما به يخصَّص ويميَّز، فالإله الذي يعبده في زعمه هو ما صنعه في خَياله ووهمه، فما حمده به يرجع إليه، فما حمد إلاّ نفسه؛ لأنّه موجِدُ تلك الصورة الذهنية في ذهنه، فما سبّح الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض؛ فإنّه غير محدود بحدّ، ولا محصورٍ في حكم، ولا مُحاطٍ به عقلاً، فإنّه هو المحيط بالعقل وبكلّ شيء بالذات إحاطةً ذاتية، كما علمت، فسبحانه وتعالى عمّا يقولون علوًّا كبيراً.

قال ـ رضي الله عنه ـ: «**فهو ظانّ ليس بعالم، فلذلك قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي»**[1] **أي لا أظهرُ له إلاّ في صورة معتقَده، فإن شاء أطلق، وإن شاء قيّد، فإله المعتقَدات تأخذه الحدودُ، وهو الإله الذي وَسِعه قلبُ عبده، فإنّ الإله المطلق لا يَسَعه شيء؛ لأنّه عين الأشياء وعينُ نفسه، والشيء لا يقال له: يَسَع نفسه، ولا: لا يسعها، فافهم ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾** [الأحزاب: ٤]».

يشير ـ رضي الله عنه ـ إلى أنّ الأحدية الذاتية تستهلك ما يسمّى غيرَه؛ فما ثَمَّ إلاّ هو هو، حتى أنّ الأحدية ليست نعتاً له، بل الأحدية في هذا المقام عين الواحد الأحد؛ فلا اثنينيَّة؛ فما ثَمَّ مَن يسعه سِواه، فآلهة الاعتقادات صور وهميّة تعقَّلَها المعتقدون من حيث إنّ اعتقاد كلّ معتقِد على التعيين يخالف اعتقاد مخالفه، وقد ميّز كل منهم معتقَدَه عن معتقَد مخالفه، فحدَّده بما به ميَّزه وعقده، وحصر الحقَ الذي في زعمه في صورة اعتقاده، وعقد عليه عقده، واعتقد عقيدة، وأنكر الحق الذي في

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

معتقَد غيره وجحد، لكنّ الله الواحد الأحد محيط بكلّ ما توحَّد فتأحَّد، وما تعدَّد فتحدَّد، لا تقدح في أحديته كثرةُ ما يتعدّد في مراتب العدد، ولا في إطلاقه تقيُّدُ ما تعيَّن وتقيَّد، فتحدّد، فيتنوّع التجلّي من ينبوع تعيناته في مِنصّات تجلّياته ومَجالي تعيناته بحسب خصوصيات شؤون ذاته، فيقبل كلٌّ ذلك لنفسه من نفسه باقتضاءٍ له ذاتيٍّ فوَسِع الكلَّ، ولم يَسَعه الكلُّ، فالذي وسعه قلبُ عبده هو الإله الذي اعتقده، فوَسِع قلبَه وملأه، فلا يَسَع معه غيرَه.

ولكنّ هاهنا تحقيقاً لمن آتاه الله نظراً دقيقاً ولطفاً في الإدراك وتدقيقاً وهو أنّ الله لمّا كان بوجوده عينَ ما ظهر وعينَ ما بَطَن واستتر، فهذه الصور الاعتقادية تكون من جملة ظهوراته وتعيّناته في مراتب الأذهان والأوهام والأفهام والبصائر والعقول والقلوب والشهود والوجود، فقد وسع الحقُّ هذه الصورَ كلَّها، فإنّها صوره في تلك المراتب الخصيصة بها.

ولا يقال: إنّه من حيث ظهوره في صورةٍ عينُ ما ظهر بصورةٍ أُخرى: فإنّه ـ من حيث ظهوره في صورةٍ مّا ـ متعيِّن فيها بحسَبها، محدودٌ بحدّها.

ولا يقال أيضاً: إنّه من كونه عينَ الكلّ هو هذا على التعيين؛ فإنّ هذا هذا لا غير، ليس ذاك وهو عين الكلِّ، والكلُّ صورته وهو هويّة الكلّ، فمن لم يحصره في صورةٍ معيَّنة دون غيره، فقد عَرَف الحق على ما هو عليه في نفسه، فإنّه في نفسه مطلق عن كل قيد وحصرٍ وهو المحيط غيرُ المحاط، من كونه هو هو هو هو الأوّل والآخِر والظاهر والباطن، وما ثَمَّ إلاّ ظاهر أو باطن أو أوّل أو آخِر، فمن كونه عيناً في غيب عينه باطن أوّل لا اطّلاع عليه من هذا الوجه أصلاً ورأساً، وهو من كونه عينَ ما ظهر من كل صورة حسّيّة جسميّة طبيعية أو عنصرية أو غير حسيّة بل عقلية أو وهمية أو خَيالية عينُ الكلّ من غير حصرٍ في صورةٍ مّا منها على التعيين، ولا في الجميع ولا في الإطلاق عن الجمع والجميع وعن كل قيد وحصر.

وقوله ـ رضي الله عنه ـ: «الذي وسعه القلب هو الإله المعتقَد» يريد بذلك الاعتقاداتِ الجزئيةَ التقييدية من تنزيه أو تشبيه أو غير ذلك سوى الذي وسعه قلبُ الكامل، فإنّ قلب الإنسان الكامل ـ المشاهِد للأمر على ما هو عليه في نفسه ـ منقلبٌ مع الحق أوله في صور شؤونه الذاتية أبداً دائماً، فهو مطلق لا قيد له في عقد، فما له معتقَد معيَّن، لحصر الحق فيه ولا يكون صوراً اعتقاديةً، بل هو مع الحق في صور شؤونه التي فيه، يتقلّب ويتحوّل فيها لمقتضى ذاته وقد وسعه، لأنّ قلبه أحديّة جمع

جميع الشؤون الذاتية، وهو عين الأعيان الغيبيّة العينيَّة، وهو قلب الوجود، ولُبّ الشاهد والمشهود والشهود، لأنّه صورة التعين الأوّل الذاتي، وهو قلب الحق المطلق والخلقِ المقيَّدِ، فافهم إن كان لك قلب يسع الحقَ على ما هو عليه الحقُ في نفسه، وإلاّ فألقِ السمع إلى الحق الذي أنزل القرآن على رسوله، ونطق على لسان هذا الرسول بالحق، فإنّه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النّجم: ٣، ٤] فليؤمِن بما أنزل الله من الكتاب كلّه وبجميع ما نطق به على ألسنة أنبيائه ورسله وأوليائه، من غير تأويل نفسيٍّ أو تحكيم عقلي ورأي من عنده ظنّيٍّ أو حدسيّ أو علمي في زعمه فكريٍّ فعساه يكون من أهل النجاة والرشاد والسَداد، والله وليّ التوفيق والإرشاد والإسعاد، واهبُ الاستعداد أبدَ الآباد.

والحمد لله الأوّل الآخِرِ الباطن الظاهر، منتهى الأعداد، ومَبلغِ الأمداد، ومدادِ الإمداد، وغاية الدهور والآماد، مِلءَ السماوات والأرضين وما بينهما وما فوقهما وما تحتهما وما أحاط بهما، عددَ خلقه وزِنَةَ عرشه ورضى نفسِه ومداد كلماته.

وصلّى الله على خاتم الرسل والأنبياء ووارثه الأكمل في خصوص ختميته، خاتمِ الأولياء المحمديين، وخاتم الولاية العامّة المطلقة، روحِ الله وكلمته وخاتم الأولَياء أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين، وصلاته وسلامه على محمد وآله أجمعين الطيّبين الطاهرين.

[تمّ بتوفيق الله في أوائل ذي القعدة الحرام لسنة خمس وسبعين وثمانمائة الهجرية ٨٧٥ اللهمّ اغفر وارحم لكاتبه ولجميع المؤمنين، آمينَ].

فهرس المحتويات